Elemente der Philosophie

Julius Baumann

ELEMENTE

DER

PHILOSOPHIE

ELEMENTE

DER

PHILOSOPHIE.

LOGIK, ERKENNTNISTHEORIE UND METAPHYSIK,

MORAL (PRAKTISCHE PSYCHOLOGIE).

FÜR DAS

AKADEMISCHE STUDIUM UND ZUM SELBSTUNTERRICHT.

VON

DR. J. BAUMANN,

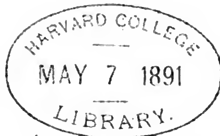
O. Ö. PROFESSOR DER PHILOSOPHIE AN DER UNIVERSITÄT GÖTTINGEN.



LEIPZIG,

VERLAG VON VEIT & COMP.

1891.



Leipzig, Druck von Otto Dürr.

Vorwort.

Die „Elemente der Philosophie“ sind dazu bestimmt, als Leitfaden für akademische Vorlesungen, sowie zum Selbstunterricht zu dienen.

Es wird darin ganz besonders auf die entscheidenden Punkte der Philosophie, Behauptungen mit ihren Gründen, die Aufmerksamkeit gelenkt. So wird sich das Buch nicht bloß als eine gute Übung nachrechnenden Denkens, sondern auch als eine Probe darauf erweisen, wieweit sich überhaupt seine philosophische Ansicht in klare Thesen mit deutlichen Argumenten bringen läßt.

Die Psychologie bildet nach ihrer breiten, durch Physiologie und Pathologie erweiterten Ausführung, soweit sie erfahrungsmäßig sicher ist, ebenso wie die Naturwissenschaften, eine Unterlage alles heutigen Philosophierens. Sie ist in der Logik, der Erkenntnistheorie und Metaphysik soweit behandelt, als ihre Fragen Teile dieser Wissenschaften sind; bei der Moral bildet sie so sehr den stets mit behandelten Untergrund für die Ansätze der sittlichen Lebensführung und der Kräfte zu ihrer Verwirklichung, daß dies durch die Fassung „Praktische Psychologie“ besonders zu kennzeichnen gesucht worden ist.

Daß sich in dem Abschnitt über Metaphysik auch eine Kritik der Schelling-Hegelschen und ähnlicher Spekulationen findet, wird bei den neuerlichen Versuchen der Wiederauffrischung der Grundgedanken derselben nicht auffallen. Mit Unrecht werden ja noch immer derartige Bestrebungen als der Höhepunkt deutscher Philosophie ausgegeben, als ob Kant, der noch gegen die Anfänge derselben seine Stimme erhob, als ob Herbart, der in ihnen nur Modephilosophie sah, nicht ebensowohl Höhepunkte deutscher Philosophie wären, als ob es überhaupt bei Philosophie auf etwas anderes ankomme, als daß sie fort und fort sich als wissenschaftlich haltbar erweise.

Die Haupteigentümlichkeit vorliegender Schrift kann schließlich dahin zusammengefaßt werden, daß sie jüngeren Männern, welche einen philosophischen Abschluß ihrer wissenschaftlichen Bildung suchen, nicht sowohl Philosophie, als philosophieren lehren will, d. h. ihnen an möglichst einfach und klar vorgeführten Beispielen zeigen will, wie etwa die Bearbeitung philosophischer Probleme anzugreifen ist, damit sie sich daran üben selbstthätig mitzudenken, um schließlich selbständig für sich zu denken, und so der bei uns sehr verbreiteten Manier etwas Abbruch geschehe, nach der es aussieht, als ob in Philosophie jeder seinen Standpunkt nehmen könne, wie er gerade wolle, oder als ob irgend welche Behauptung über letzte Gründe schon Philosophie sei.

Göttingen, im Herbst 1890.

J. Baumann.

Inhalt.

Erster Teil.

Logik.

Zweiter Teil.

Erkenntnistheorie und Metaphysik.

Dritter Teil.

Moral.

Vierter Teil.

Schlussbetrachtung zur Metaphysik und Moral.

Erster Teil.

Logik.

§ 1. Eine Definition der Logik oder Denklehre läßt sich nur auf Grund einer tieferen Analyse dessen gewinnen, was wir unter Denken überhaupt verstehen. Im allgemeinen ist Denken eine Geistesthätigkeit, d. h. es finden sich unzweifelhaft in jedem Menschen Zustände, die man im Unterschied von anderem, was man wahrnimmt oder wahrzunehmen glaubt, als geistige, als Bewußtseinszustände bezeichnet, wobei uns hier die Konstatierung der allgemein menschlichen Erfahrung solcher Zustände genügt, deren weitere Erklärung der Metaphysik überlassen bleibt. Denken ist aber nicht die einzige Geistesthätigkeit, sondern neben ihm stehen noch das Gefühl, d. h. die mit merklicher Lust oder Unlust verbundenen Zustände unseres Geistes, und das Begehren und Wollen, d. h. die mit einem Wunsch oder Streben verbundenen geistigen Zustände. So kann eine That Anlaß für uns sein, daß wir stets an sie denken, aber auch dafür, daß wir Reue über sie empfinden und den Vorsatz der Besserung fassen. Dies Beispiel zeigt schon, daß alle diese Geisteszustände, so deutlich sie sich unterscheiden lassen, sich nicht gegenseitig ausschließen, sondern in einem und demselben geistigen Akt verbunden sein können. Der Gegenstand unseres Denkens kann uns zugleich etwa Freude machen und mancherlei Willensregungen in Bezug auf ihn hervorrufen. Aber das Denken ist der übergreifendste der drei Geisteszustände, derjenige, ohne welchen Fühlen und Begehren niemals ganz sein können: man freut, man betrübt sich über irgend etwas, was dann eben Gegenstand des Denkens wird; man strebt nach etwas, heller oder dunkler, Vorgestelltem. Dagegen vermag das Denken selbst ohne merkliches Gefühl und Begehren zu sein; man kann in eine Betrachtung verloren sein, die uns doch sehr kalt läßt und keinerlei Streben für oder gegen sich erweckt.

§ 2. Bis jetzt ist das Denken nur verneinend bestimmt durch Unterscheidung von anderen Geisteszuständen, bei denen es selbst doch einigermaßen immer da ist. Läßt es sich nicht auch bejahend

beschreiben? Positiv wird es zunächst wieder in sehr weitem Sinne gebraucht; es ist dann = vorstellen. Vorstellungen selbst sind Zustände, Bestimmungen, Modifikationen unseres Bewußtseins, welche sich uns klarer oder dunkler als Bilder von etwas darstellen oder, wie es Kant einmal ausgedrückt hat, „Vorstellung bedeutet eine Bestimmung in uns, die wir auf etwas anderes beziehen; dessen Stelle sie gleichsam in uns vertritt." So ist die Vorstellung Baum nicht der reale Baum selbst, sondern ein mehr oder minder entsprechendes Bild, geistige Vertretung, Repräsentation, Symbol, gesetzmäßige Korrespondenz des realen Baumes; so ist die Vorstellung Gottes nicht Gott selbst, sondern eine ungefähre Repräsentation des von unserer Vorstellung ganz unabhängigen Gottes. So hat der Blindgeborene keine Vorstellung von Farbe, weil er nicht den geistigen Zustand hat, welcher beim normalen Gesichtssinn entsteht und auf etwas Äußeres hinzuweisen scheint, und ohne welchen das Wort Farbe ein leerer Schall ist. Alle Irrtümer zeigen klärlich, daß unsere Vorstellungen nicht die Sachen selber sind, d. h. die von unserem Geiste unabhängigen Ursachen, bezüglich welcher wir Vorstellungen als geistige Symbole derselben zu bilden im stande sind; denn diese Sachen selbst bleiben von den Irrtümern unserer Vorstellungen ganz unberührt. Welches das nähere Verhältnis der Vorstellungen zu den Dingen als ihren Ursachen sei, überweist die Logik der Metaphysik zu untersuchen, ebenso beschäftigt sie sich nicht mit der Frage, wie Vorstellungen im weitesten Sinne (samt Gefühlen und Begehrungen) in uns zu stande kommen; die Logik knüpft an die Thatsache an, daß Vorstellungen in uns da sind, diese Vorstellungen im weitesten Sinne sind das Material, mit dem sie sich zu thun macht.

§ 3. Aber auch diejenigen Verbindungen der Vorstellungen und überhaupt der geistigen Zustände, welche in den Ideenassociationen auftreten, sind nicht Gegenstand der logischen Betrachtung. Unter Ideenassociationen versteht man jene geläufigen Erscheinungen unseres Bewusstseins, in denen eine Vorstellung eine andere wieder in das Bewußtsein bringt (reproduziert), deren Gegenstand der ersteren entweder räumlich oder zeitlich verbunden war oder damit ähnlich ist oder dazu in Kontrast steht. So denken wir etwa, wenn wir einen bestimmten Hut oder Rock sehen, unwillkürlich an die Person, der er gehört, die Erwähnung eines früheren Erlebnisses bringt uns vor die Seele, was ihm voraufging und folgte; beim Besehen einer fremden Stadt kommen uns teils durch Ähnlichkeit, teils durch abstechende

Verschiedenheit bei einer gewissen Gemeinsamkeit viele Vorstellungen von solchem, was wir anderwärts gesehen haben („das war dort auch, das war ganz anders“ u. s. w.). Berührung in Raum und Zeit, Ähnlichkeit und Kontrast sind nach unserer nächsten Selbstbeobachtung die Hauptgesetze, nach welchen eine Vorstellung von einer anderen unwillkürlich (dann durch Benutzung dieser Regeln auch willkürlich) herbeigerufen wird. Vielleicht können die Ideenassociationen auf zwei Hauptgesetze zurückgeführt werden, das der Ähnlichkeit (partiellen Identität, auch der Kontrast hat im Hintergrund einen gemeinsamen Beziehungspunkt) und das der Gleichzeitigkeit. Die Associationen spielen fortwährend eine sehr mächtige Rolle in unserem Bewußtsein, sie machen den sogenannten mechanischen Vorstellungsverlauf aus. Auch Vorstellungen, Gefühle und Strebungen verschlingen sich nach ihnen untereinander: die Erinnerung an einen Todesfall stimmt uns wieder weich, aber auch umgekehrt in weicher Stimmung denken wir an solche Erlebnisse; die Erinnerung an eine Beleidigung kann den eingeschlafenen Zorn und die Begierde nach Rache wieder wecken. Wie stark im Hintergrund des Bewußtseins die Associationen ihr Spiel treiben, sieht man in der Sprache an solchen Ausdrücken, wie Klangfarbe, schreiende Farbe, kaltes Licht, warme, süße Töne, harte, weiche Laute, scharfe Gerüche, leise Geschmäcke, wo eine Bezeichnung, die nur Einem Sinn verständlich ist, auf andere mit übertragen wird, entweder weil, wenn ein Sinnesorgan erregt wird, andere in sehr schwachem Grade jedesmal miterregt werden (durch sekundäre Sinnesempfindung, also Gleichzeitigkeit), oder weil die verschiedenen Sinnesempfindungen durch ähnlichen Gefühlston aneinander erinnern.

§ 4. Mit diesem Associationsverlauf der Vorstellungen und der geistigen Zustände überhaupt hat es die Logik als solche nicht zu thun, aber man kann sich die Eigentümlichkeit des logischen Denkens am leichtesten zum Bewußtsein bringen in Kontradistinktion desselben gegen die bloße Association der Vorstellungen. Das logische Denken verhält sich nämlich jenem bloß mechanischen Vorstellungsverlauf gegenüber beurteilend und kritisch. So geschehen z. B. die Übergänge in der freien Unterhaltung von einem Gegenstand zum anderen meist nach den Gesetzen der Association, bewußt oder unbewußt: ist von einem Ort die Rede, so giebt das Anlaß, auch von der Umgegend zu sprechen; erzählt einer, was er einst erlebt hat, so erzählt der andere auch seine Erlebnisse aus der gleichen Zeit; eine Gespenstergeschichte ruft die andere hervor; ist von Riesen die Rede, so wird bald auch

von Zwergen erzählt. Das Erholende der freien Unterhaltung besteht mit in diesem Wechsel zwischen mehr logischem und mehr associativem Zusammenhang, dagegen von einer Rede z. B. verlangen wir, daß eine Einheit durch die ganze Mannigfaltigkeit ihres Inhalts sich beherrschend hindurchziehe, entweder von Anfang an als solche erkennbar oder in ihrem Endergebnis klar ersichtlich. An den Erzählungen der Ungebildeten (der Boten in der antiken Tragödie, Sancho Pansas, der Leute aus dem Volk als Zeugen vor Gericht) fällt uns ihr Abirren von der Sache auf, und daß sie sich nicht auf das Wichtige (Relevante) beschränken, d. h. wir wollen Einheit der Sache, Heraushebung der entscheidenden Punkte, und sie geben eine Geschichte mehr oder weniger mit allen Associationen durch räumliche und zeitliche Verknüpfung, Ähnlichkeit und Kontrast. Bildung ist zum großen Teile Geübtheit, das Logische aus und in dem Associativen sofort herauszufinden, und ist meist das Resultat langjähriger Bemühung besonders an Beispielen, oft ohne abstrakte Kenntnis des Unterschieds von associativer und logischer Verknüpfung. Aber selbst bei den Gebildeten ist es häufig, daß sie statt der reinen Beschreibung der Sache, statt ihres logischen Begriffs vielmehr den Gefühlseindruck wiedergeben, den das Ereignis je nach den besonderen Umständen, unter denen sie es wahrnehmen, auf sie gemacht hat, ohne daß dieser Gefühlseindruck notwendig und immer mit der Sache verknüpft zu sein braucht; so z. B. wenn von einer Feuersbrunst die Rede ist.

§ 5. Gegenüber der mehr äußerlichen Verknüpfung von Vorstellungen in den Associationen ist das logische Denken eine mehr innere Verknüpfung teils von Elementen von Vorstellungen, teils ganzer Vorstellungen. Solcher mehr inneren Verknüpfungen giebt es mehrere: 1) Verknüpfung der Elemente einer Vorstellung zu dem Ganzen eines Begriffs. So ist im logischen Begriff des Hauses als eines Komplexes von Fundament, Umfassungsmauern und Dach zum Schutz für Menschen und ihr Besitztum gegen die Witterung vieles ausgeschieden, was oft in der Wahrnehmung mit einem Haus zusammen ist, und auch die Elemente der Vorstellung Haus sind durch die Betonung des Zweckes desselben in eigentümlicher Verknüpfung erfaßt. 2) Verknüpfung mehrerer Vorstellungen oder Begriffe zu einem Urteil, welches entweder den Begriff erklärt, seine Teile und Merkmale angiebt, oder aber das Verhältnis des Begriffes zu anderen Begriffen aussagt, z. B. Feuersbrunst ist ein großer, über eine weite Strecke verbreiteter Brand, und ist oft, aber nicht immer, gefährlich oder schadenbringend. In

der bloßen Association der Vorstellungen fehlt diese Art Zusammenhang oft; denn in Raum, in Zeit ist oft zusammen, was gar keine innere Verknüpfung hat, und es kann etwas durch Ähnlichkeit oder Kontrast an etwas anderes erinnern, auch ohne inneren Zusammenhang miteinander; daher die Ideenflucht der Irren, die Inkohärenz vieler Träume, trotzdem in beiden Fällen die associative Verbindung vielfach nachgewiesen werden kann. Die dritte Verknüpfung ist die, wenn unmittelbar in einem Urteil ein anderes als darin enthalten erkannt wird: verträgt eine Republik keinen Prinzipat (daher der Ostracismus in Athen), so verträgt sich ein Prinzipat auch nicht mit einer Republik (daher Rom unter dem Prinzipat thatsächlich eine Monarchie war, wenn auch die Form der Republik noch einige Zeit fortbestand). Die vierte Verknüpfung ist die Herleitung eines neuen Urteils aus dem bloßen Vorhandensein von zwei oder mehreren anderen Urteilen; dies ergiebt die verschiedenen Arten von Schlüssen, z. B. Gold ist schmelzbar, denn es ist ein Metall (deduktives Schließen); alle Metalle sind schmelzbar, denn Gold, Silber, Eisen, Kupfer u. s. w. sind schmelzbar (induktives Schließen). Die fünfte Verknüpfung ist die systematische, die virtuell in den voraufgehenden enthalten ist, wenn nämlich mehrere Begriffe, Urteile, Folgerungen, Schlüsse über ein besonderes größeres oder kleineres Wissensgebiet zu einem Ganzen sollen verbunden werden. Dies ergiebt die systematischen Formen des Denkens, die Formen, in welchen das Ganze einer Wissenschaft im Zusammenhang gelehrt wird (Definition, Division, Beweis, Methode). Alles zusammengenommen kann man sagen: Denken im engeren Sinne (logisches Denken) heißt Vorstellungen in Begriffen, Urteilen und Schlüssen verknüpfen.

§ 6. Zum Vergleich können einige andere Definitionen des Denkens dienen. Die Kantische Logik definierte es als die Handlung des Verstandes, wodurch er Einheit des Bewußtseins in die Verknüpfung des Mannigfaltigen der Vorstellungen bringt. Mit Verstand und Einheit des Bewußtseins ist da der Unterschied des logischen Denkens von den bloßen Associationen gemeint. Nach Herbart ist Denken soviel wie sich im Vorstellen nach dem Inhalt, nach der Qualität des Vorgestellten richten. Stillschweigender Gegensatz sind auch hier die mehr äußerlichen Verknüpfungen der Associationen und was mit Inhalt und Qualität des Vorgestellten gemeint ist, ersieht man erst aus der Lehre von Begriff, Urteil und Schluß. Nach Lotze ist das Denken die Thätigkeit des Geistes, welche Vorstellungen, die nur zusammen-

geraten sind, in zusammengehörige verwandelt; unter zusammengeratenen Vorstellungen versteht er dabei die durch bloße Association verbundenen, unter zusammengehörigen die durch ihren Inhalt im Sinne der Erklärung HERBARTS verbundenen. Nach J. St. MILL hat es die Logik mit den Beweisen und den dazu helfenden geistigen Operationen zu thun. Er stellt so die systematischen Formen des Denkens als die Aufgabe der Logik hin, kommt aber zu ihnen durch Behandlung von Begriff, Urteil, Folgerungen und Schlüssen.

§ 7. Die bestimmten Arten und Weisen der Bethätigung des Geistes in der Verknüpfung von Vorstellungen als Begriffen, Urteilen, Schlüssen nennt man die logischen Gesetze. An dem Vorhandensein derselben im menschlichen Geist läßt sich nicht zweifeln, da die Verschiedenheit der bloß associativen und der logischen Verknüpfung sich früh aufdrängt: ein Viereck kann an einen Kreis erinnern durch entfernte Ähnlichkeit, Holz und Eisen sind an einem Beil oft räumlich zusammen, aber ein viereckiger Kreis, ein hölzernes Eisen sind darum doch ein Widersinn, weil Ähnlichkeit und räumliches Zusammensein noch nicht innere Gleichheit des Ähnlichen und räumlich Zusammenseienden verbürgen. Das Neckische der Rätsel beruht sehr oft darauf, daß associative Verknüpfungen für logische genommen werden (Wort mit zwei Bedeutungen von widersprechendem Inhalt), und da sich die Rätsel auch bei den rohesten Völkern finden, ist dies allein schon ein Beweis, daß im menschlichen Geist als solchem das logische Element in seiner Kontradistinktion vom associativen überall vorhanden ist und, soviel wir rückwärts verfolgen können, immer da war. Die Dignität der logischen Gesetze zeigt sich darin, daß die Vorstellungen, die nicht nach ihnen gerichtet sind, zur Erkenntnis nichts austragen, wie eben die abschreckenden Beispiele vom hölzernen Eisen, viereckigen Kreis anschaulich machen sollen. So sehr aber die Logik von Haus aus mitgegeben ist in unserem Geiste, so ist sie doch nicht eine solche Naturkraft unserer Seele, welche von selbst und aus sich immer gleichmäßig wirkte; gerade die häufigen und oft schwer zu entdeckenden logischen Fehler in den höchsten Bestrebungen des Wissens (den metaphysischen Versuchen) lehren, daß das Denken einer Ausbildung bedürftig ist. Die logischen Gesetze sind daher nicht bloß Naturgesetze des Denkens, sondern Idealgesetze darüber, wie wir unsere Vorstellungen einrichten müssen, um sie zur Erkenntnis tüchtig zu machen.

§. 8 Als genaue und vollständige Darstellung der Gesetze des menschlichen Denkens, dieses im engeren Sinne genommen, ist die

Logik W i s s e n s c h a f t; denn Wissenschaft überhaupt ist ein zusammenhängendes und geordnetes Ganze von Lehren über ein bestimmtes Erkenntnisgebiet. Der Wert der Logik als Wissenschaft besteht darin, daß sie Verfahrungsweisen, die der menschliche Geist ursprünglich instinktiv anwendet, zu bestimmtem Bewußtsein erhebt, dadurch nicht nur zur Genauigkeit und Schärfe des Denkens selbst anleitet, sondern auch an Stelle aphoristischer und fragmentarischer gelegentlicher Reflexionen ein zusammenhängendes Ganze setzt. Es fordert aber die Beschäftigung mit der Logik als Wissenschaft, daß vielfache faktische Übung des logischen Denkens im Leben und an theoretischen Gegenständen vorausgegangen sei, und ebenso muß die Beziehung der abstrakten logischen Regeln zu den einzelnen Wissenschaften stets lebendig vorgeführt werden. Denn ihr bleibendes Interesse hat die Logik als ein Inbegriff von Gesetzen, welche wie ein gemeinsames Band alle Wissenschaften durchziehen, insofern sie für Mathematik, Naturwissenschaft und Geisteswissenschaften gleichsehr gelten.

§ 9. Wenn man die Logik eine f o r m a l e W i s s e n s c h a f t genannt hat, so ist damit nicht gemeint, daß es ein Denken geben könne, ohne daß dabei etwas gedacht wird, sondern bloß dies, daß die Logik bei ihren Regeln nicht an den besonderen Inhalt der jedesmaligen Vorstellungen gebunden ist. So bedeutet z. B. in der Logik der Satz: a ist b, b ist c, folglich ist a c, dies: es mag unter a, unter b, unter c verstanden werden, was da will, etwas Übersinnliches, Sinnliches, Mathematisches, Geschichtliches u. s. w., wenn die betreffenden Begriffe so untereinander verknüpft werden können, daß sich der zweite vom ersten und der dritte vom zweiten aussagen läßt, so muß sich auch der dritte vom ersten aussagen lassen. Wenn ein Mensch gerecht ist und es zur Gerechtigkeit gehört, nicht nach Laune zu strafen, so folgt, daß der Betreffende nicht nach Laune straft. Wenn der Blitz ein elektrischer Funke ist und der elektrische Funke Eisen magnetisch macht, so folgt, daß auch der Blitz dies thut. Man kann also bei den logischen Regeln von der bestimmten Art des Inhalts der Vorstellungen absehen oder, anders ausgedrückt, die Logik beschäftigt sich mit den Gesetzen des Denkens, die für Vorstellungen von welchem Inhalt immer gelten. Was mit diesen Gesetzen stimmt oder nach ihnen folgt, hat logische oder formale Wahrheit. Dieser formale Charakter ist gerade der Vorzug der Logik, dadurch ist sie eben das gemeinsame Band aller Wissenschaften. Auch die Dichtung (GULLIVERS Reisen), sogar sachliche Irrtümer (die frühere Astronomie) müssen diesen Regeln

genug thun, wenn sie nicht von vornherein als undenkbar, als den einfachsten Denkgesetzen widersprechend sollen abgewiesen werden.

§ 10. Vom Denken in diesem Sinne ist noch unterschieden das Erkennen. Dies sucht nicht bloß formale, sondern außerdem und zugleich materiale oder objektive Wahrheit; es fragt nicht bloß, wie die Logik: wenn Vorstellungen von irgendwelchem Inhalt gegeben sind, was hat dann notwendig bei ihnen nach den Regeln der Verknüpfung und Beziehung von Begriff, Urteil und Schluß statt, sondern es forscht, woher man die Vorstellungen selbst hat und welche Bedeutung man ihrem Inhalt beilegt, ob sie etwa bloße Phantasievorstellungen seien, oder ob ihnen eine Gültigkeit unabhängig von unserem Vorstellen beizulegen sei, ob eine solche Gültigkeit unabhängig von unserem Denken bloß den Wahrnehmungsvorstellungen zukomme oder auch anderen Vorstellungsinhalten, ob die Dinge, die wir etwa zu den Wahrnehmungen annehmen zu müssen glauben, den Wahrnehmungen selbst ähnlich sind oder vielleicht ganz anders gedacht werden müssen u. s. w. Diese Untersuchungen gehören ihren allgemeinen Grundzügen nach in die Erkenntnistheorie und Metaphysik, ihren Detailausführungen nach in die Einzelwissenschaften. Da indes die logischen Regeln nicht Selbstzweck sind, sondern dem realen Erkennen dienen sollen, so muß die Logik an geeigneten Orten auf die Erkenntnistheorie und Metaphysik sowie auf die Einzelwissenschaften hinweisen, ohne doch darum von sich aus die dort etwa noch streitigen Fragen entscheiden zu müssen. Die Logik ist somit eine Vorbedingung und unerläßliche Mithilfe realer Erkenntnis, aber diese noch nicht selbst.

§ 11. Die Methode der Logik ist die Reflexion, d. h. die Richtung der genauen Aufmerksamkeit auf das eigentümliche Verfahren des Denkens im Unterschied von der bloßen Association. Diese genaue Aufmerksamkeit muß sich richten auf das, was bei uns und anderen Menschen in den Akten des logischen Denkens zu geschehen pflegt, und hat dasselbe möglichst rein und bestimmt in seiner Eigentümlichkeit herauszuheben. Andere Menschen können wir dabei beobachten, während sie ihr Denken äußern, bei uns selbst müssen wir uns auf Erinnerungsvorstellungen an unsere Denkakte beschränken. Da nämlich logisches Denken und die Beobachtung dieses logischen Denkens zwei Thätigkeiten sind, die, von demselben Geist geübt, dessen Aktivität in zwei verschiedenen Richtungen zur gleichen Zeit in hohem Grade in Anspruch nehmen würden, so hat sich eine intensive Selbstbeobachtung des Denkens, während man selbst intensiv denkt, als

unausführbar und der geistigen Gesundheit sogar nachteilig erwiesen. Es ergiebt aber auch die obige Methode, aus der Erinnerung an unsere Denkgewohnheiten und aus der Beobachtung des ausgesprochenen Denkens anderer die Gesetze dieses Denkens herauszuheben, durchaus bestimmte und sichere Resultate. Die so gewonnenen Sätze sind die gewissen und unzweifelhaften Selbstaussagen des Denkens über seine eigene Natur. Für die Anordnung der ins einzelne gehenden Betrachtung ist § 5 maßgebend.

Erster Abschnitt.

Von dem logisch Eigentümlichen der Vorstellungen und von ihrer Fortbildung zu Begriffen.

§ 12. Den Anfang der Detailausführungen bilden die nächsten Beobachtungen über bloß formelle Eigentümlichkeiten der Vorstellungen, welche geeignet sind, zu der Erkenntnis zu führen, daß sogar in den Vorstellungen selbst jedesmal noch etwas anderes enthalten ist, als die bloße Empfindung oder eine Association von Empfindungen. Zu diesem Ergebnis werden wir aber nur schrittweise vordringen.

Die Reflexion findet zunächst, daß einige Vorstellungen einfach sind, d. h. sich kein Mehreres in ihnen unterscheiden läßt, z. B. Punkt (Stelle des Raumes, aber kein Teil desselben, ohne alle Ausdehnung), Rot (als bestimmte Einzelempfindung), andere Vorstellungen dagegen zusammengesetzt sind, d. h. sich noch ein Mehreres in jeder unterscheiden läßt, z. B. Linie, Fläche, glänzend, bunt. Bei den zusammengesetzten Vorstellungen nennt man jedes von dem unterscheidbaren Mehreren im Verhältnis zur ganzen Vorstellung eine Teilvorstellung oder ein Merkmal. Richtet sich die Reflexion auf eine einfache oder zusammengesetzte Vorstellung im Verhältnis zu anderen Vorstellungen und sind wir dabei im stande, sie von anderen Vorstellungen zu unterscheiden, so ist die Vorstellung klar; sind wir dies nicht im stande, so ist die Vorstellung unklar, und wir sind dem ausgesetzt, sie mit anderen Vorstellungen zu verwechseln: so sind rechts und links, Nadelholz und Laubholz den meisten Menschen bald klare Vorstellungen, während wir ohne besondere Kenntnis echte und falsche Edelsteine, Gesetz und Verordnung leicht verwechseln. Sind wir im stande, eine zusammengesetzte Vorstellung nicht nur als Ganzes von anderen Vorstellungen zu unterscheiden, sondern auch in ihr selbst alle ihre Teilvorstellungen zu unterscheiden, so ist die Vorstellung deutlich. Deutlich

ist z. B. die Vorstellung von Diebstahl als Wegnahme einer fremden beweglichen Sache in der Absicht, dieselbe sich rechtswidrig anzueignen, von klassischer Philologie als der historischen Konstruktion des griechischen und römischen Altertums in seiner Totalität. Undeutlich ist eine Vorstellung, wenn ihre einzelnen Merkmale noch nicht klar sind, obwohl sie deren mehrere hat, wie etwa alle Anwendung von Begriffen nach bloßem Takt (dunkler Gesamtvorstellung). Vollständig deutlich ist eine Vorstellung, die aus lauter klaren Merkmalen besteht, z. B. die Vorstellung von 3 als $1 + 1 + 1$, wenn 1 und + klar sind. So ist die Vorstellung des ebenen Dreiecks vollständig deutlich, wenn die Vorstellungen: räumliche Ausdehnung, begrenzt, Ebene, gerade Linie, 3, jede für sich deutlich sind.

§ 13. Bei diesem Verfahren unterscheiden wir teils mehrere Vorstellungen voneinander (klar), teils die Elemente einer einzelnen Vorstellung unter sich (deutlich). Insofern kann man sagen, daß auf dem Unterscheiden all unser Denken beruht. Von daher entsteht die Aufgabe; alle unsere Vorstellungen, soweit möglich, klar und deutlich zu machen. Diese Aufgabe ist ein Ideal, dem wir immer nur für Hauptpartien unserer Vorstellungen nahe kommen. Insofern bei der Unterscheidung der Vorstellungen voneinander und ihrer Elemente voneinander unser Denken genötigt ist, zwischen den ganzen Vorstellungen und zwischen den Elementen einer Vorstellung mit seiner Aufmerksamkeit hin- und herzugehen, ohne im stande zu sein alle Vorstellungen und alle Elemente derselben mit einem Blick in voller Klarheit und Deutlichkeit zu schauen, wird es diskursives Denken genannt (*discurrit per singula*).

§ 14. Das, was in einer Vorstellung, diese für sich genommen, gedacht wird, heißt ihr Inhalt. Hat eine Vorstellung mehrere Teilvorstellungen oder Merkmale, so ist ihr Inhalt die Gesamtheit der Merkmale als ein Ganzes gedacht. So besteht z. B. die Vorstellung Gold aus den Merkmalen Gelb, Glänzend, Schwer, Dehnbar u. s. w.; Vornehm aus den Merkmalen hoher Stand und Rang, freies Benehmen, aber ohne Vertraulichkeit und mit dem Bewußtsein der eigenen Bedeutung; Liegen aus den Merkmalen horizontale Stellung des Körpers, Unterlage, ruhen auf derselben; Überreden aus den Merkmalen durch geschickte Darstellung einer Sache in Worten jemand zum Glauben an sie oder zu einem Entschluß bewegen. Hierbei drängt sich die Frage auf: wie soll es verstanden werden, daß die zusammengesetzte Vorstellung ein Ganzes ist, welches aus seinen Merkmalen als Teilen besteht.

§ 15. Die Logik hat sich durch diese Fragestellung; Vielheit der Teilvorstellungen einerseits und Einheit der ganzen Vorstellung andererseits, oft verleiten lassen zu einer Antwort mit Hilfe einer arithmetischen Analogie. Man wollte nämlich die Vorstellung als Ganzes im Verhältnis zu ihren Merkmalen auffassen als Summe und Aggregat dieser Merkmale (Gold = Gelb + Glänzend + Schwer + Dehnbar u. s. w. wie 7 = 1 + 2 + 4) oder auch, da das Verhältnis der Addition zu äußerlich schien, als das Produkt der Merkmale; wie 3 × 4 besagt: 4 soll durch 3 bestimmt gedacht werden, so daß sich im Produkt beide Faktoren durchdringen, so sollten Gelb, Glänzend, Schwer, Dehnbar u. s. w. gleichsam durcheinander bestimmt und voneinander durchdrungen Gold sein. Diese Analogien waren unzutreffend, weil das Denken die verschiedenen Merkmale einer ganzen Vorstellung gar nicht als einzelne, selbständige Wesen auffaßt (wie die Einheiten als Elemente der Zahl), welche als Summe (mehr nebeneinander) oder als Produkt (mehr eins durch das andere bestimmt) erst vereinigt werden müssten. Vielmehr gelten dem Denken die Merkmale des Goldes z. B. als Eigenschaften, Zustände oder Thätigkeiten, welche irgend einer Anlehnung, eines Haltes bedürfen. Sowie man hierauf aufmerksam geworden, treten als Hauptklassen der Vorstellungen folgende drei hervor: 1) logische Substanz oder Ding, d. h. das zu Merkmalen hinzugedachte Subjekt (*ὑποκείμενον*); 2) prädikative Vorstellungen, die der Anlehnung an eine Substanz bedürfen, gewöhnlich ausgedrückt durch Adjektiva und Verba; 3) Relations-, Verhältnis- oder Beziehungsvorstellungen, d. h. solche Vorstellungen, die durch ihren Inhalt auf noch andere Substanzen und die diesen zukommenden prädikativen Vorstellungen hindeuten. Zu dieser dritten Klasse gehören z. B. die Vorstellungen Vater, Unterthan, Recht, Religion, Macht, ähnlich, kleiner, alle Verben, die ein Objekt erfordern, die räumlichen und zeitlichen Bestimmungen, Bewegung, Ursache.

§ 16. Diese Auffassung aller Vorstellungsinhalte, als entweder eine Substanz bezeichnend oder Eigenschaften, Zustände, Thätigkeiten einer solchen oder Relationen zwischen solchen enthält ein Moment des Denkens in sich, welches über die bloß sinnlichen Empfindungen und deren Verknüpfung in Raum und Zeit hinausgeht. Empfindung und räumliche und zeitliche Verknüpfung geben uns nur Koexistenzen und Successionen, z. B. beim Gold in kompaktem Zustand die Koexistenzen Gelb, Glänzend, Schwer u. s. w. und in der Dehnbarkeit die Hinweisung auf eine Succession, d. h. auf ein zeitliches Folgen des im Merkmal Bezeichneten auf

eine vorhergegangene andere Thatsache (z. B. die Bearbeitung mit dem Hammer). Nichtsdestoweniger ist es unserem Denken natürlich, d. h. es stellt sich ebenso unwillkürlich ein wie die qualitative Empfindung und die räumlich-zeitliche Auffassung selbst, dass wir diese Merkmale mit den Kategorien von Substanz, Inhärenz und Relation durchdringen. Auch bei den wildesten Völkern zeigen sich in ihren Vorstellungen, thatsächlich und ohne dass sie selber je darauf reflektiert haben, jene logischen Kategorien. Dieselben sind auch unvertilgbar aus unserem Denken; selbst diejenigen, welche bei den bloßen Empfindungen und deren Verknüpfungen in Koexistenzen und Successionen haben vorsätzlich stehen bleiben wollen, wie viele englische Philosophen seit Hume und wie der Positivismus (Aug. Comte), fallen jeden Augenblick in die Anwendung jener logischen Hauptkategorien zurück.

§ 17. Diese Kategorien sind aber nicht bloß eine natürliche und unvertilgbare Ausstattung unseres Denkens, sondern sie sind auch stets Leit- und Zielpunkte alles wissenschaftlichen Untersuchens gewesen, welches sich ja letztlich dreht um die Ausmittelung der primären Substanzen, ihrer Eigenschaften und Relationen. Jene logischen Kategorien hängen so auf das engste mit den höchsten Bestrebungen unseres Forschens zusammen. Als solche scheinen sie eine Eigentümlichkeit des menschlichen Denkens zu sein im Unterschied von der bloß tierischen, an sich gar nicht unbedeutenden, Intelligenz, bei der aber Ansätze zu Wissenschaft niemals sind beobachtet worden, als welche eben die fundamentalen Substanzen mit ihren Eigenschaften und Relationen aus den Erscheinungen, d. h. den nächsten inneren und äußeren Erfahrungen, zu eruieren versucht. Daher ist die jetzt sehr übliche Annahme (auch Darwins in seinem Buch vom Menschen), daß die Grundlagen der Erkenntnis bei Tier und Mensch dieselben seien, und somit kein specifischer Unterschied zwischen beiden statt habe, nicht aufrechtzuerhalten.

§ 18. Auf jene formalen Grundkategorien als dem Denken eigentümlich braucht die Logik aber nur hinzuweisen; die nähere Untersuchung des Inhalts der Begriffe von Substanz, Inhärenz und Relation gehört in die Metaphysik. Diese hat auch die etwaige Schwierigkeit (Herbart) von der Einheit des Dinges und der Vielheit seiner Eigenschaften näher zu bearbeiten, welche Frage übrigens verschieden ist von der erwähnten unzutreffenden Gegenüberstellung der Vielheit der Teilvorstellungen und der Einheit der ganzen Vorstellung. Insbesondere hat die Metaphysik zu untersuchen, ob nicht etwa auch die vielen Eigen-

schaften der endlichen Dinge selbst im Grunde Relationen sind (Gold ist gelb, nämlich im Licht; schwer, d. h. gegen andere Körper gravitierend u. s. w.). Wie man übrigens die Erfahrungswissenschaften vielfach treiben kann mit bloßer Beachtung der Koexistenzen und Successionen, so kann man auch Logik treiben mit bloßer Beachtung der Vorstellungsinhalte als Komplexe von Merkmalen; aber diese Ignorierung der logischen Kategorien giebt ein einseitiges und darum unzutreffendes Bild des logischen Denkens, welches immer wieder mit jenen auch gegen unseren Willen sich durchzieht, gerade wie die Erfahrungswissenschaften immer wieder dazu streben, die Koexistenzen und Successionen auf Substanzen und deren mannigfache Bethätigungen zurückzuführen. An der Ignorierung der logischen Kategorien leidet auch die Ausdrucksweise des sog. logischen Kalküls (Boole, Ievons); denn in Formeln wie x y für weiße Schafe, x y z für dunkle polierte Steine fehlt jeder Hinweis auf Substanz. Eigenschaft u. s. w.

§ 19. Mit dieser Lehre von den Hauptklassen der Vorstellungen oder den logischen Kategorien kann verglichen werden die Aristotelische Kategorientafel, welche lange in den Wissenschaften geherrscht hat. Aristoteles zählt 10 Kategorien: 1) Substanz (Mensch, Pferd); 2) Quantität (zweiellengroß, dreiellengroß); 3) Qualität (weiß von Farbe, literarisch gebildet); 4) Relation (doppelt, halb, größer); 5) Ort (auf dem Markte, im Lyceum); 6) Zeit (gestern, vorm Jahr); 7) Liegen, griechisch **κεῖσθαι** mit den Beispielen **ἀνάκειται**, das Weihgeschenk steht da, **κάθηται**, er sitzt; 8) *habitus*, griechisch **ἔχειν** mit den Beispielen **ὑποδέδεται**, er hat Sandalen an, **ὥπλισται**, er hat seine Rüstung an; 9) Thun, griechisch **ποιεῖν**, Beispiel: **τέμνει**, er schneidet, **καίει**, er brennt; 10) Leiden, **πάσχειν**, Beispiel: er wird geschnitten, wird gebrannt. Die Kategorien 7—10 setzen außer Zweifel, daß Aristoteles bei seinen Aufstellungen der Sprache und bei der 8. Kategorie speciell einer Eigentümlichkeit der griechischen Sprache gefolgt ist (Trendelenburg). Denn 7—10 geben lauter Verba und zwar 9 das Verbum aktivum, 10 das passivum, 7 das intransitivum, 8 das griechische Perfekt Passivi oder Medii mit Präsensbedeutung: er hat seine Rüstung angelegt und befindet sich infolgedessen in dem Zustand des Gerüstetseins (**ἔχειν** im Sinne von **ὧδ' ἔχω, καλῶς** ἔχω). Dieses Anlehnen der Kategorien an die Sprache ist aber nicht zulässig, wie schon der Umstand zeigt, daß wir dann im Deutschen die achte Kategorie entbehren würden, noch mehr aber die Bemerkung, daß das Chinesische keine Deklination und Konjugation wie das Deutsche und Griechische hat, aber darum

der logischen Kategorien durchaus nicht entbehrt. Es ist überhaupt ein Irrtum, in der Sprache rein einen Ausdruck des logischen Denkens im engeren Sinne zu sehen; sie ist ein Ausdruck des Vorstellens und der geistigen Zustände überhaupt, sie drückt auch das Unlogische u. s. w. aus und oft durch Associationen mannigfacher Art sehr überredend (verführerische Macht der Beredsamkeit, gefährliche Kraft von Witz und Spott). Die Sprache hat daher einen viel weiteren Umfang als das logische Denken. — Dem Inhalt nach lassen sich die Aristotelischen Kategorien leicht auf unsere 3 Hauptklassen zurückführen, die besonders seit Leibniz so zusammengefaßt werden; die erste entspricht der logischen Substanz, 2, 3, 7—10 der Kategorie der Eigenschaften, Thätigkeiten, Zustände, 4, 5, 6 sind Relationsbegriffe. Übrigens fehlen bei Aristoteles besonders die in den Konjunktionen ausgedrückten Nüancen des Denkens, die sich nur schwer unter die Ort- und Zeitbestimmungen bringen lassen, und auf welche unter seinen Beispielen von Relationen keinerlei Hinweis ist.

§ 20. Wenn man die Eigenschaften, Zustände, Thätigkeiten und Relationen für sich vorstellt, d. h. ohne das, dessen Eigenschaften und Relationen sie sind, so giebt dies die abstrakten Vorstellungen im Gegensatz zu den konkreten, in denen ein Gegenstand als Ding oder Substanz mit seinen Eigenschaften und Relationen gedacht wird. Diese abstrakten Vorstellungen müssen, um richtig gedacht zu werden, mindestens stillschweigend auf die konkreten bezogen sein. Schwere z. B. ist nichts ohne Körper, die gegen einander schwer sind, Freude, Schmerz nichts ohne ein beseeltes Wesen, das sie fühlt, Bewegung nichts ohne Körper, die ihren Ort ändern, Tugend nichts ohne ein geistiges Wesen, das gewisse Gesinnungen hat und sie in Handlungen bethätigt, Zufall nichts ohne zwei oder mehrere Ereignisse, die zusammentreffen, ohne daß ihr Zusammentreffen menschlicherweise beabsichtigt oder auch nur vorausgesehen war. Hier hat die Sprache oft irre geführt, weil in ihr aus vielen Eigenschaften, Zuständen, Thätigkeiten, Relationen Substantive gebildet werden, wie Staat, Schönheit, Gang, Gleichheit, Mord u. s. w., ohne daß bei genauerem Zusehen darum eine logische Substanz gemeint ist. Daher muß man die Substantive der Sprache stets erst ihrem Inhalt nach analysieren, um sie logisch richtig zu beurteilen. Abstrakte Vorstellungen sind aber nicht immer allgemeine Vorstellungen; man kann z. B. von Allmacht abstrakt reden, die man doch nur e i n e m Wesen zuschreibt.

§ 21. Merkmale und logische Kategorie sind die unerlässlichen Bedingungen einer ausgearbeiteten Vorstellung; die logische Durch-

bildung einer Vorstellung kann aber noch eine höhere Stufe erreichen, wenn es gelingt innerhalb der Merkmale solche auszufinden, welche als die bestimmenden oder als die Regel für die übrigen angesehen werden können. Vorstellungen, bei denen dies gelungen ist, nennt man im prägnanten Sinne Begriffe. So ist z. B. bei Gebäude die Vorstellung genügend bezeichnet durch „Komplex von Fundament, Umfassungsmauern und Dach“, Begriff wird die Vorstellung aber hier erst durch den Gedanken des Zweckes, der daher in der Architektur für die Beurteilung eines bestimmten Gebäudes als das Entscheidende angesehen wird. Vorstellung von Kreis wäre etwa „gleichförmig runde ebene Figur“, Begriff wird sie, wenn der gleiche Abstand jedes Peripheriepunktes vom Mittelpunkt als das Maßgebende herausgehoben wird. So haben wir alle eine Vorstellung von Wasser, es sieht so und so aus, schmeckt so und so u. s. w., der Chemiker hat den Begriff, das Gesetz der Sache, daß es ist eine Verbindung von zwei Volumen Wasserstoffgas mit einem Volumen Sauerstoffgas. Wissenschaft und Philosophie arbeiten oft lange, um von der Vorstellung zum Begriff zu kommen. So ist die Erklärung der Materie etwa als der allgemeinen Unterlage der Naturerscheinungen oder als desjenigen, was den Empfindungen als die von unserem Geist unabhängige äussere Ursache derselben korrespondiert, noch bloße Vorstellung, Begriff wird sie erst, soweit es gelingt, die für die einzelnen Erscheinungen bestimmende Konstitution und das nähere Was? dieser Unterlage oder dieser äusseren Ursache der Empfindungen zu entdecken. Der Unterschied zwischen Vorstellung im engeren Sinne und Begriff ist daher ein relativer, aus der Vorstellung wird der Begriff mehr und mehr herausgearbeitet: fälschlich haben namentlich die Neuplatoniker, dann Spinoza und Hegel einen absoluten Unterschied zwischen Vorstellung und Begriff machen wollen, als ob sie zwei ganz verschiedenen Seiten des geistigen Lebens angehörten, aber gerade das Eigentümlich-Logische, die Durchdringung der Merkmale mit den Kategorien, ist schon bei der bloßen Vorstellung da.

§ 22. Für die Ausarbeitung der Vorstellung zum Begriff ist es wichtig auf einige Unterschiede der Merkmale zu achten. 1) Darf der Begriff nur wesentliche Merkmale enthalten, sog. Atribute, d. h. solche Merkmale, die aus der Vorstellung, um die es sich handelt, nicht können weggelassen werden, ohne daß die Vorstellung selbst eine andere wird oder ganz verschwindet. Z. B. bei Gebäude sind wesentliche Merkmale Fundament, Umfassungsmauern, Dach und der Zweck dieses Komplexes, beim Kreis ebene Figur und gleicher Abstand der Peripheriepunkte

vom Centrum. Außerwesentliche Merkmale, Accidentien oder Modi genannt, sind solche, welche in der Vorstellung fehlen können ohne Schaden für sie, wie z. B. beim Begriff Haus irgend welche Dekoration. Sehr zu beachten ist aber hier, daß es wesentliche Merkmale giebt, welche eine gewisse Variabilität zulassen. So ist dem Kreis wesentlich irgendwelche Größe, außerwesentlich, welches bestimmte Maß von Größe er hat; dem Menschen ist wesentlich Farbe, außerwesentlich, welche bestimmte Farbe und in welchem Grade er diese habe. Diese innerhalb einer gewissen Variabilität und Latitüde dem Begriff immer zukommenden Merkmale dürfen daher nicht zu den außerwesentlichen gerechnet werden. Die Auffindung der wesentlichen und außerwesentlichen Merkmale im einzelnen Fall hat zu geschehen durch die genaue äussere Erfahrung oder bei rein geistigen Begriffen nach der festen Natur unseres geistigen Lebens, und ist oft ein überaus schwieriges Unternehmen, da die Probe, ob wesentlich, ob außerwesentlich, der Versuch der Elimination der Merkmale, nicht immer ausführbar ist.

§ 23. 2) Sind die wesentlichen Merkmale festgestellt, so muß man ferner zusehen, ob sich unter ihnen ein oder mehrere solche finden, aus denen die übrigen wesentlichen abgeleitet, d. h. als in ihrem Inhalt mitbefaßt, in demselben als schon mitgegeben gedacht werden können, so daß es nur einer zergliedernden Analyse bedarf, um auf sie zu kommen. Jene bilden dann als konstitutive oder grundwesentliche Merkmale den festen Kern, an welchen die aus ihnen ableitbaren oder konsekutiven wesentlichen Merkmale angeschlossen werden. So sind im Begriff Mensch konstitutive Merkmale vernunftbegabtes animalisch-organisches Wesen (Vernunft bloß formal gefaßt als die Fähigkeit längere Reihen von Gründen und Folgen aufzufassen und abschließend zusammenzufassen), wesentlich, aber konsekutiv sind z. B. die Merkmale, daß der Mensch Tauschverkehr hat, Religion, Moral, Staat, technische Kultur, Wissenschaft hat, daß er sprechen und lachen kann. 3) Mehr eine Pointe für das Behalten (durch Kontrast) als eigentlich logisch wichtig ist es, wenn sich unter den konstitutiven Merkmalen ein charakteristisches, ein *proprium* findet, d. h. ein nur diesem und keinem anderen Begriff zukommendes, wie etwa der gleiche Abstand der Peripheriepunkte vom Mittelpunkt beim Kreis; denn das Ganze der konstitutiven Merkmale muß immer für den Begriff charakteristisch sein, sonst wäre er nicht von anderen Begriffen unterscheidbar, z. B. animalisch-organisches Wesen zu sein kommt auch den Tieren zu, Vernunft

legen wir Gott, den Engeln bei, beides zusammen aber ist das *proprium* des Menschen. —

§. 24. Beispiel eines Begriffs nach allen diesen Momenten. Die Ehe im römischen Civilrecht, d. h. die echte, nur zwischen Personen, welche das *connubium* hatten, zuläßige Ehe, hatte zwei wesentliche Merkmale: 1) die Verbindung eines Mannes und einer Frau, 2) die ausschließliche Gemeinschaft aller Lebensverhältnisse. Beide Merkmale waren konstitutiv. Konsekutive wesentliche Merkmale waren Treue der Ehegatten gegeneinander, Zusammenwohnen derselben, die juristischen Wirkungen, wie die vermögensrechtlichen Folgen, die Legitimität und Erbansprüche der Kinder. Dagegen waren außerwesentlich die üblichen Formalitäten der Verlobung und Eheschließung; *in dubio* galt daher das bloße Zusammenleben mit einer Freigeborenen juristisch für eine Ehe. Die Vollständigkeit der Lebensgemeinschaft mit ihren juristischen Wirkungen war ein *proprium* der echten römischen Ehe; sie fehlte teilweise bei dem Konkubinat im römischen Sinne, also z. B. bei der Verbindung eines Römers mit einer Freigelassenen, welche *affectu maritali* eingegangen und gehalten wurde. Im katholischen Kirchenrecht sind aus dem römischen Recht die zwei Merkmale, Verbindung von Mann und Frau und Vollständigkeit der Lebensgemeinschaft, festgehalten als konstitutiv, und dazugefügt die Unauflöslichkeit und der sakramentale Charakter; konsekutiv sind von da aus, daß nur das äußere Zusammenleben aufgehoben werden kann (*separatio a thoro et mensa*), nicht das innere Band, und daß das Bürgerliche und Religiöse der Ehe ungeschieden sind; das *proprium* der katholisch-kirchlichen Ehe ist die Gnade, welche sie als Sakrament konferiert. Im modernen Recht ist die rechtlich-sittliche und die religiös-kirchliche Beziehung der Ehe getrennt, ein wesentliches Merkmal und konstitutiv ist daher die bürgerliche Eheschließung, konsekutiv z. B. die juristische Ungültigkeit einer kirchlich, aber nicht bürgerlich geschlossenen Ehe.

§. 25. Wir haben bis jetzt von Vorstellung und Begriff gehandelt ohne alle Rücksicht darauf, ob es Einzelvorstellungen und Individualbegriffe sind, oder Allgemeinvorstellungen und Art- und Gattungsbegriffe. Ohne Zweifel giebt es strenge Einzelvorstellungen, d. h. Vorstellungen von Substanzen, Eigenschaften, Thätigkeiten und Relationen, welche nur einmal sich real vorfinden, die Vorstellung Gottes in allen monotheistischen Religionen ist das evidenteste Beispiel dazu. Es giebt auch Individualbegriffe, wenn überhaupt die Aufgabe eines Begriffes ist, ein oder mehrere Merkmale einer Vorstellung als die bestimmenden und

als die Regel für die übrigen hervorzuheben. In diesem Sinne bestrebt sich z. B. die Geschichtswissenschaft durchaus, einen Begriff etwa von Gregor VII. oder Friedrich dem Großen zu geben. Aber im allgemeinen trifft es zu, zu sagen, daß unsere Vorstellungen und Begriffe Allgemeinvorstellungen und Art- und Gattungsbegriffe sind; denn selbst unsere Vorstellungen und Begriffe von Individuen sind meist ein Komplex von Allgemeinvorstellungen, die bloß durch ihre für das Individuum charakteristische Gruppierung es eben als Individuum bezeichnen. Mensch, König, Leben in der und der Zeit, Gesinnungen von der und der Art, Thaten von dem Inhalt und der Größe kommen teils auch anderen Indidividuen zu, teils können sie anderen zukommen, alles zusammengenommen aber giebt die Individualvorstellung etwa von Friedrich dem Großen.

§ 26. Was die Bildung von Allgemeinvorstellungen betrifft, so haben sie allerdings einen Anknüpfungspunkt im psychologischen Mechanismus, speziell in der Association nach Ähnlichkeit. Ein Mensch erinnert uns an andere Menschen durch Ähnlichkeit, ebenso ein einzelnes Grün an anderes Grün, eine Bewegung an andere Bewegungen, ein Verhältnis der Gleichheit an andere Verhältnisse von Gleichheit u. s. f. Wir können uns die Entstehung von Allgemeinvorstellungen im Kinde nicht anders denken, als daß es bei einer neuen Wahrnehmung durch Association an frühere ähnliche Wahrnehmungen sich erinnerte. Aber diese Ideenassociation der Ähnlichkeit ist noch nicht die Allgemeinvorstellung selber, sondern es muß sich aus jener diese erst durch ein besonderes logisches Moment entwickeln. Der scharfe Geschmack einer Speise kann uns durch Ideenassociation erinnern an einen scharfen Dolch, an ein scharfes Wort, an eine scharfe Auffassung, die Bewegung der Körper an die Bewegung des Denkens, aber darum bilden wir noch nicht eine Allgemeinvorstellung von Schärfe und von Bewegung, welche einerseits der Speise, dem Dolch, dem Worte, der Auffassung, andererseits dem Körper und dem Denken gleich sehr zukäme. Die Association nach Ähnlichkeit führt uns bloß eine Menge Vorstellungen vor das Bewußtsein, welche bei oft großer Differenz irgendwelche Ähnlichkeit des Eindrucks an sich haben, und diese ungefähre Ähnlichkeit ist der Grund, warum die Wörter der Sprache, welche der Reflex der unmittelbaren inneren Eindrücke ist, so mannigfache Bedeutungen in sich vereinigen. Eine Allgemeinvorstellung aber bildet das Denken erst, indem es eine Annahme über den Grund des ähnlichen Eindrucks macht und diesen Grund darin zu finden glaubt, daß die Substanzen, Eigenschaften,

Thätigkeiten, Relationen, die aneinander erinnern, objektiv ein oder mehrere identische Merkmale haben, und somit der Eindruck der Ähnlichkeit nicht bloß auf einer vagen und oft sehr indirekt vermittelten ähnlichen Stimmung unseres Geistes bei Auffassung des Gegenstandes beruht. Deshalb kann ein Wort der Sprache so viele Bedeutungen haben, indem diese alle ursprünglich durch eine Association irgendwelcher Ähnlichkeit zusammengehalten wurden, für unsere logische Auffassung aber längst in engere, näher zusammengehörige Gruppen auseinandergetreten sind.

§ 27. Außerdem hat die Bildung der Allgemeinvorstellungen sich innerhalb der logischen Kategorien zu bewegen, d. h. es sind Substanzen mit Substanzen, Eigenschaften mit Eigenschaften, Relationen mit Relationen zu vergleichen. Glück und Glas werden zwar im Sprichwort zusammengestellt, weil sie durch ihre Zerbrechlichkeit aneinander erinnern, aber darum wird man aus beiden weder einen Allgemeinbegriff bilden — denn Glas ist ein Substanzbegriff, Glück (daß bei unseren Unternehmungen Momente, auf die wir keinen Einfluß haben, sich ohne unser Zuthun so gefügt haben, wie wir nur sie selbst zum Gelingen derselben gefügt hätten, wenn wir gekonnt), Glück ist ein sehr komplizierter Relationsbegriff —, noch auch kommt ihnen das Prädikat „zerbrechen“ anders zu, als im Sinne vager Ähnlichkeit. — Gemäß § 20 nennt man die aus der Ähnlichkeit von Substanzen gebildeten Allgemeinvorstellungen konkrete Allgemeinvorstellungen, z. B. Mensch, Pflanze, dagegen die aus der Ähnlichkeit von Eigenschaften, Zuständen, Thätigkeiten und Relationen gebildeten, sofern man nicht ausdrücklich oder stillschweigend an die dazu erforderlichen Substanzen mit denkt, sind abstrakte Allgemeinvorstellungen, z. B. Farbe, Freude, Kraft, Bewegung.

§ 28. Innerhalb dieser Festsetzungen geschieht die Bildung von Allgemeinvorstellungen (ursprünglich instinktiv) durch Vergleichung mehrerer Einzelvorstellungen und Heraushebung ihrer gemeinsamen Merkmale unter Absehen von ihren verschiedenen. Von dem letzteren Umstand wird der ganze Vorgang oft als Abstraktionsprozeß schlechtweg bezeichnet. So entsteht die Allgemeinvorstellung von Ursache und Wirkung daraus, daß sich in vielen äußeren und inneren Erscheinungen (Steinwurf und Wellen im Wasser, Essen und Sättigung, Wiederholung und Behalten im Gedächtnis u. s. w.) 1) zwei Vorgänge finden, von denen der eine vorhergeht, der andere folgt, und 2) sich dazu der Gedanke gesellt, dieses Aufeinanderfolgen sei nicht bloß zufällig zeitlich

sondern innerlich notwendig verknüpft. Dieses beides in einer Reihe von Erscheinungen Gleiche wird in der Vorstellung Ursache und Wirkung zusammengefaßt, während man alle sonstigen Verschiedenheiten der Erscheinungen fallen läßt. So wird in der Allgemeinvorstellung von Zweck herausgehoben das in sonst sehr verschiedenen Fällen Gemeinsame, daß wir eine Vorstellung von etwas Zukünftigem haben, und daß diese Vorstellung des Zukünftigen um seines Wertes willen für uns das Motiv wird, d. h. uns innerlich bewegt, zu einer Entschließung und zur Ausführung dieser Entschließung. So wird die Vorstellung der Sättigung als wünschenswert Anlaß, daß ich zum Essen gehe; die Vorstellung eines starken Gedächtnisses, das mir fehlt, aber wünschenswert erscheint, macht, daß ich mich täglich im Behalten bez. Vorstellungen übe; die Vorstellung eines künftigen Berufes als allein befriedigender Lebensausfüllung ist es, die uns bei jahrelangen Vorbereitungen dazu leitet. Zweck ist daher die Vorstellung von etwas, sofern sie in dem Wert desselben zugleich den Beweggrund enthält für seine Verwirklichung. — Läßt sich das Verfahren des Vergleichens und der Heraushebung des Gemeinsamen an den dadurch gebildeten Allgemeinvorstellungen wiederholen, so entstehen noch allgemeinere Vorstellungen, so z. B. die Vorstellung von Grund und Folge aus der Vorstellung Ursache und Wirkung, Zweck und Mittel; denn das Gemeinsame bei beiden Begriffspaaren ist, daß jedesmal das zweite Glied aus dem ersten folgt, wobei die Präposition „aus“ den inneren Zusammenhang andeutet, dieser innere Zusammenhang ist aber gerade der Begriff des Grundes (die Herstellung meiner Gesundheit war der Grund = Zweck meiner Reise, das schlechte Wetter war der Grund = Ursache der schnellen Rückkehr von derselben).

§ 29. Sind die Vorstellungen, von denen man bei diesem Verfahren ausgeht, schon selbst zu Begriffen ausgearbeitet, und hält man ihnen gegenüber den Gesichtspunkt des Begriffes (§ 21) fest, so spricht man nicht von allgemeinen und noch allgemeineren Vorstellungen, sondern von Art- und Gattungsbegriffen. Der Artbegriff oder kurzweg die Art enthält die gemeinsamen bestimmenden Merkmale mehrerer Einzelbegriffe, der Gattungsbegriff oder die Gattung die gemeinsamen bestimmenden Merkmale mehrerer Artbegriffe oder Arten. So sind Mensch, Tier, organisches Wesen Beispiele von Art- und Gattungsbegriffen bei Substanzen, Freude und Gefühl von solchen bei Zuständen, Vormundschaft und Verwaltung des Vermögens eines anderen von Rechtswegen von solchen bei Relationen.

§ 30. Die Allgemeinvorstellungen und Art- und Gattungsbegriffe haben nicht bloß, wie alle Vorstellungen und Begriffe, einen Inhalt (§ 14), welcher besteht aus den Merkmalen und der logischen Kategorie, sondern sie haben außerdem einen Umfang, eine Sphäre, ein Gebiet. Dieser Umfang wird gebildet durch all die Vorstellungen, in denen sich die Merkmale der Allgemeinvorstellung finden; diese Vorstellungen zusammengenommen sind der Umfang der Allgemeinvorstellung. So bilden Gesicht, Gehör u. s. w. den Umfang der Allgemeinvorstellung Sinnesempfindung. Die Allgemeinvorstellung heißt dabei im Verhältnis zur Einzelvorstellung oder zur weniger allgemeinen dieser übergeordnet (superordiniert), die einzelne oder weniger allgemeine jener untergeordnet (subordiniert), Vorstellungen, die einer anderen untergeordnet sind und zusammengenommen deren Umfang ausmachen, heißen einander beigeordnet (koordiniert). Es leitet bei dieser Bezeichnung die Beobachtung, daß die Merkmale der allgemeineren Vorstellung maßgebend und bestimmend sind für die bez. weniger allgemeine.

§ 31. Für einander übergeordnete Vorstellungen und Begriffe sollte nach einer lange üblichen Ansicht das Gesetz gelten, daß Inhalt und Umfang in umgekehrtem Verhältnis stehen. Etwas Rätselhaftes würde das Gesetz nicht haben; denn da allgemeine Vorstellungen und Begriffe durch Heraushebung gewisser Merkmale unter Absehen von anderen Merkmalen gebildet werden, so muß, je größer der Umfang eines Allgemeinbegriffs ist, sein Inhalt desto kleiner sein, d. h. er muß aus desto wenigeren bestimmten einzelnen Merkmalen bestehen, je größer dagegen sein Inhalt, desto kleiner wird sein Umfang, d. h. desto wenigere Vorstellungen wird er unter sich haben. Der Begriff organisches Wesen befaßt in seinem Umfang Pflanzen, Tiere und Menschen, dafür besteht sein Inhalt aber auch aus wenigeren Merkmalen (Ernährung und Reproduktion) als der von Tier (außerdem Empfindung und Bewegung) und Mensch (überdies noch Vernunft); umgekehrt hat der Begriff Mensch mehr Merkmale als Tier und organisches Wesen, dafür ist sein Umfang aber auch kleiner als der jener beiden. Indes hält sich jenes Gesetz doch nur an den äußeren Schein; denn dem Sinne nach enthält auch die höhere Vorstellung alle Merkmale der niedrigeren als mögliche in sich. Die Gattung bezieht sich ja auf die Arten und die Arten auf die Einzelbegriffe, da Gattung und Art von den Einzelbegriffen aus gebildet werden und ohne Beziehung auf sie keine Bedeutung haben. Eine ebene Figur kann gradlinig oder krummlinig sein, aber eins von diesen muß sie sein. Es werden also allerdings *implicite* mit der Gattung die

Arten gedacht, nur nicht *explicite*, und zur Genauigkeit des Denkens gehört es, sich immer der Beziehung der Gattung auf Arten und der Arten auf Individualbegriffe bewußt zu sein.

§ 32. Ist man einmal im Besitz von allgemeinen Vorstellungen und Begriffen, so ist wegen der Wechselbeziehung von Gattung zu Art und von Art zu Individualbegriffen das Verfahren der Determination zulässig und von reichem Gebrauch in Wissenschaft und Leben. Die Determination knüpft an die Thatsache an, daß die in sehr vielen Vorstellungen gleichen Merkmale auch sehr bald zusammenfassend herausgehoben werden, weil sie eben sich so oft aufdrängen, m. a. W., daß man die allgemeinsten Begriffe wie Tier, Pflanze sehr frühe bildet, und daß dann bei näherer Bekanntschaft innerhalb eines solchen weiten Allgemeinbegriffs kleinere enger zusammengehörige Gruppen sich zeigen. Die Determination geht so von den höheren Begriffen aus und bildet durch Hinzufügung von Merkmalen weniger allgemeine und ebendadurch bestimmtere Begriffe. Sie darf natürlich kein beliebiges Kombinieren von Merkmalen sein, sondern muß sein ein Einfügen nachträglich gebildeter Artbegriffe in die zu ihnen gehörigen Gattungsbegriffe. Beispiele sind die Beschreibungen der Botanik, z. B. die Weißtanne oder Edelfichte gehört zu den Nadelhölzern, sie hat eine weißliche Rinde u. s. w., aber auch Sätze wie: Thukydides ist der Geschichtschreiber des peloponnesischen Kriegs; denke dir zwei gerade Linien, die sich so schneiden, daß sie einen rechten Winkel bilden. Hier wird jedesmal die vorhergehende allgemeinere Vorstellung durch die folgende weniger allgemeine oder individuelle mehr und mehr bestimmt; z. B. zwei gerade Linien können sowohl parallel sein als konvergieren, zwei konvergierende gerade Linien können in verschiedener Weise konvergieren, von welchen Weisen die Bildung eines rechten Winkels eine und zwar genügend bestimmte ist. Weil die Determination an allgemeinere und darum voraussichtlich bekanntere Merkmale anknüpft, so ist ihre Bedeutung namentlich in der Mitteilung sehr groß; wer gut determiniert, lehrt gut, nach seinen Anweisungen ist gut arbeiten (auch das Gesellschaftsspiel, worin man einen ganz bestimmten Gegenstand durch Fragen zu erraten hat, welche bloß mit ja oder nein beantwortet werden, beruht auf ihr).

§ 33. Die Bedeutung der allgemeinen Vorstellungen und Art- und Gattungsbegriffe für Wissenschaft und Leben liegt darin, daß wir in ihnen eine Zusammenfassung großer Gruppen von Einzelvorstellungen besitzen, seien dies nun Substanz-, Eigenschafts- und Thätigkeits- oder Relationsvorstellungen, eine Zusammenfassung, welche sich gründet auf

objektiv identische Merkmale bei sonst größerer oder geringerer Verschiedenheit der Vorstellungsinhalte. Dazu kommt, daß bei den Art- und Gattungsbegriffen die objektiv identischen Merkmale solche sind, welche als bestimmend und als ein Mittelpunkt für die übrigen Merkmale zu gelten haben. Dadurch stellen wir eine auf Vergleichung der Merkmale und der logischen Kategorien beruhende innere Ordnung unter den Massen unsrer Einzelvorstellungen her, und gewinnen einen Überblick über die konstitutiven Merkmale ganzer Gruppen von Vorstellungen. Unsere Vorstellungen werden so vergleichbar einem in allen seinen Teilen geordneten und ebendadurch in diesen Teilen wirksam ineinander greifenden Reiche. Die bloße Association der Ähnlichkeit würde, da bei ihr vage Ähnlichkeit genügt, ein chaotisches Gewirre sich drängender und verdrängender Vorstellungen in unserem Bewußtsein erzeugen; durch das logische Moment der objektiv identischen und dann noch der konstitutiven Merkmale haben die Allgemeinvorstellungen die Klarheit und Präzision, welche sie sowohl im Theoretischen als im Praktischen so wertvoll macht.

§ 34. Wegen dieser Dignität für Wissenschaft und Leben darf man aber den Allgemeinvorstellungen und Art- und Gattungsbegriffen nicht eine Art von Realität zuschreiben, welche ihnen ihrer logischen Genesis nach nicht zukommt; logisch sind und bleiben sie Erzeugnisse unseres vergleichenden Denkens. Dies Vergleichen hat allerdings ein Fundament an den wirklich vorhandenen identischen, d. h. inhaltlich gleichen oder ununterscheidbar ähnlichen Merkmalen der Einzelsubstanzen, Einzeleigenschaften, Thätigkeiten und Relationen. Die allgemeinen Vorstellungen und Begriffe sind daher nicht ohne Beziehung auf eine von dem vergleichenden Denken unabhängige Realität, aber diese unabhängige Realität ist stets eine einzelne, in jedem Falle eine besondere (dieser Mensch hier, jener dort u. s. w., dieses bestimmte Rot, jenes Rot dort u. s. w.). Die Zusammenfassung der vielen Einzelnen in ein Allgemeines dagegen ist eine That unseres Denkens, d. h. die Allgemeinvorstellungen und Art- und Gattungsbegriffe sind nominalistisch (konzeptualistisch) zu erklären. Der sogen. Realismus der Universalien hat dies verkannt und dieselben als von unserem Denken sowohl wie von den Einzelsubstanzen, Einzel-Eigenschaften, -Thätigkeiten und -Relationen unabhängige selbständige Wesen, Kräfte, Mächte, waltende Gesetze angesehen; als ob Schwere z. B. nicht eine Eigenschaft sei, welche sich an jedem einzelnen Partikelchen der Materie findet und darum aller Materie beigelegt wird, sondern als ob

sie eine Gesamtkraft für sich wäre, die sich gleichsam bloß durch die einzelnen Teilchen der Materie hindurchziehe; als ob Volksgeist nicht bloß ausdrücke die Eigentümlichkeiten, welche sich in jedem Einzelnen einer durch Abstammung und Geschichte enger verbundenen Gruppe mehr oder weniger finden, und die eben durch den steten Verkehr anregend und steigernd aufeinander wirken, sondern als ob er noch ein Wesen für sich sei über und neben den einzelnen Individuen und ihrem steten Verkehr. So oft eine Anzahl Menschen sich zu irgend einem Zweck verbindet, der ihnen besonders am Herzen liegt, sehen wir durch die Gemeinschaft in der Richtung ihres besonderen Zweckes eine verstärkte Gesinnung, Denkweise, Bestrebung in den Einzelnen entstehen, den Parteigeist, Sektengeist, *esprit de corps,* der übermächtig scheint gegen die Einzelnen und doch sich ganz wohl erklärt ohne die in solchem Fall augenscheinlich abenteuerliche Annahme eines von den Einzelnen und ihrem Wirken aufeinander unabhängigen Gesamtgeistes, der nach der Vereinigung entstanden sein müßte und mit der Auflösung derselben wieder verschwände. Daß der Realismus der Universalien, trotzdem die Logik stets siegreich gegen ihn war, doch immer wieder hervorbrach, hat seinen Grund in der Frage, welche sich an die logische Betrachtung des Allgemeinen anschließen kann, wie es nämlich komme, daß sich objektiv identische Merkmale bei den Einzelsubstanzen, Einzel-Eigenschaften, -Thätigkeiten und -Relationen in der Welt finden, infolge deren wir Allgemeinbegriffe überhaupt erst zu bilden im stande sind, ob diese Übereinstimmung von Merkmalen nicht etwa auf eine einheitliche Ursache der Träger solcher Merkmale deute. Diese Frage, als nicht mehr formal, geht über die Aufgabe der Logik hinaus und erwartet ihre Beantwortung in der Metaphysik.

§ 35. Die logische Lehre von Art- und Gattungsbegriffen wird nicht berührt durch die Darwinsche Hypothese bezüglich der organischen Wesen; auch nach dem Darwinismus giebt es in der jetzigen organischen Natur Gruppen, welche durch objektiv identische Merkmale zusammengehören, z. B. den Tierkreis der Wirbeltiere mit den Klassen der Fische, Amphibien, Reptilien, Vögel, Säugetiere. Nur behauptet diese Hypothese, daß diese Tierkreise und Klassen, was ihre reale Genesis betreffe, nicht ursprünglich geschieden gewesen seien, sondern daß sie sich aus identischen organischen Urwesen durch Differenzierung unter gewissen Bedingungen erst entwickelt hätten. Diese Frage über die reale Genesis der jetzt unterscheidbaren Gruppen organischer Wesen geht die Logik als solche nicht an, sondern gehört ebenfalls in die Metaphysik oder in die Naturphilosophie.

Zweiter Abschnitt.

Lehre vom Urteil.

§ 36. Thatsächlich kann man die Lehre von den Vorstellungen und Begriffen nicht ausführen, ohne beständig in Urteilen zu denken; gleichwohl ist die Voranstellung der Lehre von Vorstellung und Begriff vor die Lehre vom Urteil das Richtige. Denn da das Urteil aus Vorstellungen besteht, so kann man zwar seine allgemeine Definition zuerst geben, aber die weitere Ausführung verlangt stets eine vorgängige Auseinandersetzung über logische Kategorien, über Merkmale und ihre Unterschiede, über Allgemeinvorstellungen und Art- und Gattungsbegriffe. Wer daher die Logik mit der Lehre vom Urteil beginnt, schiebt regelmäßig sogleich jene Lehren ein, d. h. er unterbricht die Lehre vom Urteil wieder, um das nachzutragen, was wir bereits haben. Dies hat oft noch den Übelstand zur Folge, daß jene durchaus fundamentalen Lehren von Vorstellung und Begriff eine zu kurze Behandlung erfahren. Faktisch sind Vorstellungen und Begriffe einerseits und Urteile andererseits in unserem Denken nicht getrennt, aber eben weil sie demgemäß in keine eigentlich genetische Abhängigkeit von einander können gebracht werden, ist nach methodischen Grundsätzen das zuerst zu behandeln, was das Verständnis des anderen erleichtert; dies ist aber die Lehre vom logischen Wesen der Einzel- und der allgemeinen Vorstellungen und Begriffe.

§ 37. Das Urteil ist eine Verbindung von Vorstellungen oder Begriffen und zwar eine von der bloß psychologischen Vereinigung und Verschmelzung von Vorstellungen unterschiedene Verbindung. In der bloßen Association treten die Vorstellungen vor das Bewußtsein nach ihrem Zugleichsein oder Nacheinander in der Zeit, dem Nebeneinandersein ihrer Gegenstände im Raum, nach ihrer Ähnlichkeit oder ihrem Kontrast; beim logischen Urteil aber wird gefragt, was von allen mir so zu Gebote stehenden Vorstellungen oder unmittelbar durch die Empfindung gegebenen Wahrnehmungen dient dazu, eine Vorstellung, welche ich aus irgend einem Grunde besonders herausheben will, nach ihrer Beschaffenheit oder ihrem Zusammenhang mit anderen Vorstellungen zu erklären, zu beschreiben, zu bestimmen? wobei die Lehren vom logischen Wesen der Vorstellungen und Begriffe Anwendung finden. Z. B. die Associationen, welche mit der Vorstellung eines bestimmten Gemäldes, etwa der Sixtinischen Madonna in Dresden, verknüpft sein können, sind sehr zahlreich, in dem Urteil aber: das

Bild stellt den und den Gegenstand in der und der Weise dar, hebe ich aus den Associationen oder auch den gleichzeitigen Wahrnehmungen dasjenige heraus, was den logischen Inhalt der Vorstellung dieses Bildes ausmacht. Der Grund der Urteilsbildung ist das (ursprünglich ganz unwillkürliche) Hinausstreben unseres Geistes aus bloßen Associationen zu logisch gereinigter, für das reale Erkennen unerläßlicher Auffassung. Die Vorstellung, welche herausgehoben wird, um durch andere nach ihrer Beschaffenheit oder ihrem Zusammenhang mit ihnen bestimmt zu werden, ist das logische Subjekt des Urteils, die Vorstellungen, durch welche das Subjekt in der angegebenen Weise bestimmt wird, sind das Prädikat.

§ 38. Das Urteil ist demnach diejenige Handlung des Denkens, durch welche einer Vorstellung als logischem Subjekt eine oder mehrere andere Vorstellungen als Prädikat beigelegt und so jene ihrer Beschaffenheit nach oder nach ihrem Zusammenhang mit anderen Vorstellungen bestimmt wird. Das vollständige Urteil besteht daher aus Subjekt und Prädikat. In den streng unpersönlichen Urteilen, z. B. es regnet, es zieht mich unwiderstehlich, sind Subjekt und Prädikat verschmolzen, ihr Sinn ist: Regen hat jetzt statt u. s. w. Der Ausdruck eines Urteils in Worten ist der deutliche und bestimmte Satz; viele der alten Orakel waren daher wohl Sätze, aber keine Urteile. Subjekt und Prädikat, jedes für sich allein genommen, nennt man die Materie des Urteils, ihre Verknüpfung und die nähere Art derselben die Form.

§ 39. Daß das Urteil dem Zweck der realen Erkenntnis dienen soll, drückt sich aus in dem logischen Satz des Grundes. Jedes Urteil soll einen Grund haben, d. h. die Verknüpfung der Vorstellungen in ihm darf keine willkürliche und beliebige sein, auch keine der bloßen Association, sondern ein Urteil muß entweder aus anderen Urteilen nach den später zu erörternden formalen Regeln abgeleitet sein (Folgerungen, Schlüsse) oder, falls es ein ursprüngliches Urteil ist, so muß man bei der Verknüpfung von Subjekt und Prädikat sich richten nach der genauen äußeren Erfahrung oder nach der festen Natur des geistigen Lebens, das Letztere z. B. bei ästhetischen oder ethischen Urteilen. Aristoteles hat diesen logischen Satz des Grundes so ausgedrückt: Verknüpfe im Urteil, was in den Dingen verknüpft ist, und trenne, was in den Dingen getrennt ist. Die näheren Ausführungen dieses Prinzips der sachlich richtigen Urteilsbildung gehören in die Erkenntnistheorie und in die Einzelwissenschaften.

§ 40. Nach der Definition des Urteils (§§ 37, 38) scheint es ursprünglich nur bejahende Urteile zu geben. Dies ist insofern richtig, als das bejahende Urteil das Fundamentale ist. Es läßt sich nicht denken, daß man mit Grund verneint, d. h. eine Vorstellung von einer anderen ausschließt oder ihr abspricht, wenn nicht irgendwelches, sei es auch noch so unbestimmte und verworrene Bewußtsein zu Grunde liegt, daß dem Subjekt ein Prädikat nicht zukomme, weil ihm bekanntermaßen ein anderes Prädikat zukomme, welches um seines Inhaltes willen jenes ausschließe. Man kann nicht urteilen, Stein ist kein Holz, wenn man nicht irgend ein Merkmal von Stein weiß, das durch seinen Inhalt unmöglich macht, ihm den davon verschiedenen Inhalt zuzusprechen, welchen die Vorstellung Holz einschließt. Hat man aber einmal bejahende Urteile, so lassen sich infolgedessen sehr viele negative Urteile in Beziehung auf denselben Gegenstand bilden, insofern sich alle Vorstellungen ausschließen lassen, welche ihrem Inhalt nach verschieden sind von dem beigelegten Prädikat, und solche negativen Urteile tragen zur Klarheit des bejahenden Urteils oft nicht wenig bei (kontrastierende Unterscheidungen, Antithesen). Ferner bringen wir durch negative Urteile über etwas uns oft erst zum Bewußtsein, warum wir verneinen, d. h. die negativen Urteile drängen uns allmählich dazu, uns des positiven, wenngleich häufig noch sehr dürftigen Urteils bewußt zu werden, welches den verneinenden stets zu Grunde liegt; wir sagen dem Kaufmann, daß keine der uns vorgelegten Papiersorten das ist, was wir früher hatten, aber wir sind nicht im stande, ihm dasselbe positiv zu bezeichnen, obwohl wir es wiedererkennen, sobald es unter den vorgelegten sich befindet. Wegen dieser Wichtigkeit der verneinenden Urteile stellt man sie herkömmlich neben die bejahenden und sagt: die Urteile zerfallen in bejahende und verneinende; man nennt diese Einteilung die nach der Qualität. Dagegen ist das sog. unendliche Urteil, welches eigentlich das unbestimmte zu nennen wäre (*ἀόριστον*, *infinitum*) und durch Verschmelzung der Negation mit dem Prädikat entstehen soll, z. B. die Seele ist nicht-sterblich oder ein nichtsterbliches Wesen, kein eigentümliches logisches Gebilde; denn dem Sinne nach kommt es auf ein bejahendes oder verneinendes Urteil hinaus.

§ 41. Bei der Reflexion auf die Urteile thun sich zwei durchgreifende Verschiedenheiten hervor: entweder nämlich legen wir einem Subjekt ein Prädikat mit all seinen näheren Bestimmungen schlechthin bei — dies ist das kategorische Urteil —, oder wir bilden das

Urteil nur in untrennbarem Zusammenhang mit einem anderen Urteile —, dies ist das hypothetische Urteil. Beispiele zu eins sind: es blitzt; das Gedicht ist schön, zu zwei: wenn es gedonnert hat, so hat es auch geblitzt; wenn das Gedicht schön ist, so verdient es Verbreitung. Wegen des untrennbaren Zusammenhangs seiner Teile ist das hypothetische Urteil als ein einziges Urteil zu betrachten; in ihm drückt sich das Verhältnis von Grund und Folge aus und zwar entweder als Totalgrund oder als Partialgrund (Bedingung, Veranlassung, bestimmender Umstand). Die Arten des Verhältnisses von Grund und Folge sind: 1) Erkenntnisgrund, 2) Realgrund oder Ursache, 3) Finalgrund oder Zweck. Beispiel eines Erkenntnisgrundes ist: wenn es gedonnert hat, so hat es auch geblitzt. Dies besagt: der gehörte Donner ist die Thatsache, aus der ich die Erkenntnis gewinne, daß die Thatsache des Blitzens stattgehabt hat. Beispiel eines Realgrundes oder einer Ursache ist: wenn der Blitz einschlägt, riecht es elektrisch. Es besagt: das Einschlagen ist die Ursache, der hervorbringende reale Grund des bestimmten Geruchs. Beispiel eines Finalgrundes ist: wenn man ein Gebäude gegen das Einschlagen des Blitzes sichern will, muß man einen Blitzableiter anlegen und in gutem Stand halten. Dies besagt: die Vorstellung einer Sicherung als wünschenswert soll der Grund werden zur Vornahme von Handlungen, welche auf Verwirklichung derselben gerichtet sind. Die sprachliche Form des hypothetischen Urteils kann sehr mannigfaltig sein und ist keineswegs an die Form: wenn — so, gebunden. So sind z. B. die Sätze: Gold ist in Pulvergestalt braun, der Mensch außer der Gesellschaft, d. h. ohne alle Anregung durch andere Menschen, erhebt sich nicht über das Tier, um zu ernten, muß man säen, wo die Pflicht ruft, da eile ich hin, ich komme, sowie du winkst, — logisch betrachtet, hypothetische Urteile. Wegen des Zusammenhangs der Dinge sind sogar die meisten kategorischen Urteile, näher besehen, hypothetische, z. B. das Urteil, Gold ist gelb; denn es ist das nur in kompaktem Zustand.

Sowohl das kategorische, wie das hypothetische Urteil können die disjunktive Form annehmen, wenn sie nämlich auf eine eingeteilte Sphäre bezogen werden, z. B. die Körper sind entweder reine Naturprodukte oder zugleich Kunstprodukte; wenn ein Körper verbrennt, so geschieht dies entweder mit oder ohne Flamme.

Die Einteilung der Urteile in kategorische und hypothetische nennt man ihre Einteilung nach der Relation. Gewöhnlich fügt man die disjunktiven als koordiniert hinzu, genau genommen sind sie aber eine

Untereinteilung der kategorischen und hypothetischen Urteile, welche statt hat: 1) falls diese überhaupt einen Umfang haben, d. h. allgemein sind, oder 2) falls zunächst ein Einzelsubjekt auf eine Mehrheit möglicher Prädikate bezogen wird, z. B. dieser Satz ist entweder wahr oder falsch.

§ 42. Man kann mit Recht zweifeln, ob die gewöhnliche Einteilung der Urteile in allgemeine, besondere (partikuläre) und einzelne etwas für die Urteile als Urteile Wesentliches besagt; denn logisch betrachtet sind diese drei näheren Bestimmtheiten des Subjektes zunächst von keinem Belang für die Gesamtansicht vom Urteil. Dagegen macht es für die weitere Verwendung des Urteils, z. B. in Schlüssen, allerdings etwas aus, welches diese quantitative Bestimmtheit des Subjektes ist (daher Einteilung nach der Quantität). In derselben Richtung ist es wichtig, auch auf die gewöhnlich gar nicht ausgedrückte Quantifizierung des Prädikats zu achten, z. B. die Rosen sind Blumen, heißt: alle Rosen sind ein Teil der um gewisser identischer Merkmale willen als Blumen bezeichneten Dinge; Bewegung ist Ortsveränderung, dagegen soll besagen: alle Bewegung ist alle Ortsveränderung. Dem Umfang nach ist daher die Prädikatsvorstellung entweder weiter als die Subjektsvorstellung oder dieser mindestens gleich; denn wäre ihr Umfang kleiner, so würde sie nicht dem ganzen Subjekt als Prädikat beigelegt werden können.

§ 43. Es hängt unserem Bewußtsein ursprünglich und unaustilgbar an, daß, was wir vorstellen, wir eben vorstellen und so vorstellen, wie wir es gerade vorstellen. Diese Konstanz jedes einzelnen Bewußtseinsaktes in sich ist gemeint mit dem Satze der Identität, wo die Sichselbstgleichheit, das *ταὐτὸν* gedacht ist als Gegensatz zu einem in sich selbst Schwankenden und Unsicheren. In Bezug auf die Urteile drückt man den Satz der Identität herkömmlich aus in der Formel A ist A, was besagt, jedes Urteil ist dies und kein anderes, und nicht etwa besagen soll, jede Vorstellung könne nur ihr eigenes Prädikat sein; denn der Satz, Rot ist eine Farbe, entspricht ebenso dem Gesetze der Identität, wie Rot ist Rot. Jenes Gesetz unseres Vorstellens, das als Satz der Identität ausgedrückt wird, ist ein Grundsatz, d. h. ein Satz, der seine Gewißheit schlechthin in sich trägt, den man aber gegen sophistische Anzweiflungen in seiner Bedeutung herauszustellen im stande ist durch den Hinweis, daß, wer ihn leugnet, dabei nach ihm verfährt, denn indem er ihn verneint, ist er ja überzeugt, ihn eben zu verneinen, oder durch den anderen Hinweis, daß ohne ihn es überhaupt kein Wissen und Vorstellen geben würde, indem ja ein Wissen oder Vor-

stellen immer dies Wissen oder Vorstellen ist, und wenn bejahen zugleich soviel wäre wie verneinen, ja sagen zugleich soviel wie nein sagen, alle wirksame Aufstellung und weitere Verknüpfung von Urteilen in Wissenschaft und Leben hinfällig würde.

§ 44. Die Kehrseite des Satzes der Identität ist der Satz des zu vermeidenden Widerspruchs, kurzweg das *principium contradictionis* genannt. Wird ein Prädikat von einem Subjekt bejaht, so liegt eben darin, daß es nicht verneint wird, und, soll das Urteil Giltigkeit behalten, in keiner weiteren Verflechtung desselben verneint werden darf; und ebenso, wenn ein Prädikat verneint wird, so liegt darin, daß es nicht bejaht werden darf. Als Formel ausgedrückt: A ist A, kann nicht den Sinn haben, A sei nicht A und umgekehrt. Ihrer Umsicht wegen ist die Aristotelische Fassung des Prinzips bemerkenswert: es ist undenkbar, daß demselben Subjekt dasselbe Prädikat in derselben Beziehung gleichzeitig zukomme und nicht zukomme; ist Sokrates jetzt häßlich von Gesicht, so kann er nicht zugleich schön von Gesicht sein, wohl aber etwa zugleich schön von Seele. Gewöhnlich wird der Widerspruch auf Umwegen begangen; so z. B. wenn der Materialismus lehrt, es gebe nichts als Materie und Bewegung, und nachher, wenn er zum Geist kommt, eingesteht, daß Empfindung und Bewußtsein in uns zwar bedingt sind durch Nerven und Gehirn, aber doch sich nicht aus Materie und Bewegung erklären lassen, weil die Inhalte verschieden sind und so immer ein Sprung von Bewegung zu Empfindung bleibt; denn das ist dann soviel wie: alles läßt sich aus Materie und Bewegung erklären, nicht alles läßt sich aus Materie und Bewegung erklären. Den indirekten Widerspruch nennt man Widerstreit, z. B. ein gleichseitiges rechtwinkliges Dreieck. Zusammenstellungen wie: ein hölzernes Eisen führen die Bezeichnung *contradictio in adjecto* oder *in terminis*. Widersprüche: wie einmal ist keinmal, und Widerstreite: wie *pia fraus*, *felix culpa* sind bloß scheinbar.

§ 45. Eine Folge aus der Identität und dem Satz des zu vermeidenden Widerspruchs ist der Satz des ausgeschlossenen Dritten, A ist entweder B oder nicht B, d. h. zwischen Bejahung und Verneinung genau des nämlichen Prädikats von genau dem nämlichen Subjekt giebt es kein Mittleres. Wendungen wie: ich habe Geld und doch kein Geld, dies ist Gold und doch kein Gold, brauchen bloß scheinbare Abweichungen von dem Satze zu sein.

§ 46. Den Satz der Identität, des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten hat Hegel bestritten; sie sind nach ihm nur

Gesetze des abstrakten, d. h. isolierenden Verstandes, welche aber durch Erfahrung und Vernunft überwunden würden. In Wahrheit seien alle Dinge in sich selbst widersprechend, A sei zugleich nicht A, und anstatt des Satzes: A ist entweder B oder nicht B, gelte vielmehr: A ist sowohl B als nicht B. Seine Hauptbeweise sind (vgl. besonders Logik, 2. Buch, 1. Abschnitt, 2. Kapitel, Anmerk. 3): 1) Alles Werden ist Einheit von Sein und Nichtsein, es wird dunkel z. B. besagt: es ist dunkel und nichtdunkel zugleich; 2) alle Bewegung enthält einen Widerspruch, denn das Bewegte ist in einem und demselben Jetzt hier und nicht hier, indem es in diesem Hier zugleich ist und nicht ist; 3) aller Trieb, aller Nisus ist ein Widerspruch, er besagt, daß etwas in sich selbst und der Mangel seiner selbst in derselben Richtung ist. Darauf ist zu erwidern: es wird dunkel, heißt: die Ursachen, welche das Licht bewirken, treten nach und nach außer Wirksamkeit, oder die, welche Dunkel bewirken, treten nach und nach in Wirksamkeit; Widerspruch hat hier nur statt bei ungenauer Auffassung. 2) Bewegung stellt man ungenau vor durch die Voraussetzung, sie sei Sein und Nichtsein an einem Orte, sie ist kontinuierliche Ortsveränderung als bloßes Hindurchgehen durch die Örter, welches Hindurchgehen aber durchaus etwas Positives ist. 3) Wissenstrieb z. B. haben, heißt nicht, Wissen und Nichtwissen zugleich und in derselben Beziehung haben, sondern heißt: eine allgemeine Vorstellung von Wissen haben, was es sei, und zugleich das Bewußtsein haben, daß man die Ausfüllung der allgemeinen Formel des Wissens überhaupt oder in Bezug auf ein besonderes Gebiet noch nicht besitze. Andere Beispiele Hegels, wie rechts und links, oben und unten, sind allerdings Relationsbegriffe, aber darum doch vollkommen widerspruchsfrei; denn rechts wird zwar nicht vorgestellt ohne Beziehung auf links, aber deshalb ist rechts nicht zugleich links u. s. w. Ausdrücke wie: die Weltgeschichte, das Wetter, die Erziehung, dieser Mensch bewegt sich in Gegensätzen, heißen nicht: Revolution ist zugleich Reaktion, Sturm zugleich Sonnenschein, Milde zugleich Strenge, Freude zugleich Traurigkeit, sondern sagen entweder, daß der Zeit nach auf einen Zustand in gewissen Gebieten leicht der gerade entgegengesetzte folgt und zwar aus inneren psychologischen oder physischen Gründen, oder daß z. B. Strenge und Milde zugleich da sind, aber in verschiedener Beziehung, wie etwa das *suaviter in modo, fortiter in re* in der Erziehung. Alles dies ist aber durchaus nicht gegen den Satz des Widerspruchs. Das, was Hegel bei obigen Aufstellungen vorschwebte, war das ganz richtige Gefühl, daß alles

Endliche in den mannigfachsten Relationen stehe, alle seine Beispiele beziehen sich auf Relationen, aber diese richtige Erkenntnis verträgt sich durchaus mit der gewöhnlichen Logik.

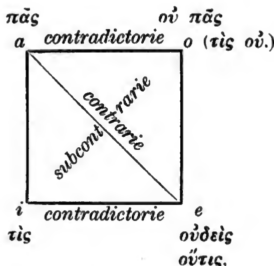
§ 47. Auf dem Fundament des Satzes vom Grunde und der Sätze der Identität, des Widerspruchs und ausgeschlossenen Dritten wird die Einteilung der Urteile in assertorische, apodiktische und problematische verständlich (Einteilung nach der Modalität, der Gewißheitsart). Sind Subjekt und Prädikat in einem Urteil verknüpft gemäß der Erfahrung oder der festen Natur unseres geistigen Lebens, so ist das Urteil assertorisch, z. B. Gold ist ein Metall, Triebe sind Gefühle oder auch dunkle Vorstellungen, welche unmittelbar mit gewissen Bewegungen oder Tendenzen zur Handlung verknüpft sind. Verbindet sich mit der Verknüpfung von Subjekt und Prädikat die Überzeugung, daß dieselbe nicht bloß thatsächlich statt hat, sondern wir überdies in unserem Denken sie gar nicht anders vorzustellen im stande seien, so wird das Urteil aus einem assertorischen ein apodiktisches. Solche apodiktische Urteile sind z. B. der Satz, daß $2 \times 2 = 4$ ist, ferner die logischen Grundsätze, etwa der Satz der Identität und des Widerspruchs, aber auch die logischen Folgerungen aus richtigen Urteilen sind apodiktisch, eben weil die logischen Gesetze, nach denen sie gefolgert werden, apodiktisch sind. Dagegen sind die Erfahrungsurteile, z. B. Gold ist ein Metall, von Haus aus assertorisch, wir haben thatsächlich bis jetzt am Gold die Merkmale gefunden, welche wir im Begriff Metall zusammenfassen. Erfahrungsurteile werden auch nicht apodiktisch unter Voraussetzung der Konstanz der Natur, denn apodiktisch heißt nicht, es kommt nicht anders real vor, sondern es heißt außerdem noch, es kann gar nicht anders gedacht werden. Problematisch endlich sind Urteile, die uns zwar weder assertorisch noch apodiktisch gegeben sind, deren Bildung aber nach dem, was wir assertorisch und apodiktisch kennen, nichts im Wege steht, die also nicht gegen die Denkgesetze verstoßen, und gegen welche Erfahrung keinen direkten oder indirekten Einspruch erhebt, z. B. es kann noch auf anderen Weltkörpern als der Erde lebende Wesen geben, es kann reine Geister geben.

Dritter Abschnitt.

Von den Folgerungen bloss aus Einem Urteil.

§ 48. Hat man ein Urteil; so kann man darauf reflektieren, ob sich aus demselben ohne Zuhilfenahme anderer Urteile bloß auf Grund

der bisher betrachteten logischen Regeln ein anderes Urteil oder andere Urteile bilden lassen. Von solchen Folgerungen, unmittelbare Schlüsse (Corollarien) genannt, sind an sich ohne weiteren Belang die Subalternation, daß nämlich, wenn alle S P sind, auch jedes einzelne S oder irgend welche Mehrheit von S P ist, und die Äquipollenz, daß nämlich, wenn z. B. alle S P sind, kein S nicht P ist. Dagegen wichtig zur Bewahrung vor naheliegenden Irrtümern der Association sind die Opposition und die Konversion. Die Opposition ist die Entgegensetzung der Urteile nach Qualität und Quantität zugleich. Das alte Schema hierfür ist:



wo *a* das allgemein bejahende, *o* das partikulär verneinende, *e* das allgemeinverneinende, *i* das partikulär bejahende Urteil bedeutet. Hieraus ergeben sich die Folgerungen: gilt ein Urteil, so gilt sein kontradiktorisch entgegengesetztes nicht; gilt ein Urteil nicht, so gilt sein kontradiktorisch entgegengesetztes; 2) gilt ein allgemeines Urteil, so gilt sein konträr entgegengesetztes nicht, dagegen gilt ein allgemeines Urteil nicht, so gilt darum noch nicht sein konträr entgegengesetztes; 3) gilt ein partikuläres Urteil nicht, so gilt sein subkonträr entgegengesetztes, dagegen wenn ein partikuläres Urteil gilt, so kann auch sein subkonträr entgegengesetztes gelten. Als Beispiel zu diesen Regeln kann der Satz verwendet werden: Religionen haben Einfluß auf Moralität. Wird z. B. verneint, daß alle Religionen Einfluß auf Moralität haben, so sind wir stets geneigt, das so zu verstehen, als solle behauptet werden, keine Religion habe moralischen Einfluß, während bloß damit gesagt ist, daß man einen solchen Einfluß nicht von jeder Religion behaupten dürfe, und die Frage, ob bloß einer oder mehreren oder allen ohne Ausnahme ein solcher Einfluß abzusprechen ist, dann noch einer besonderen Untersuchung bedarf.

Bemerkung: Konträr oder konträr entgegengesetzt heißen von Vorstellungen, welche einen gemeinsamen Beziehungspunkt haben, die am meisten von einander verschiedenen. Beispiele: alle und keine, Beziehungspunkt die Frage, wieviele von einer Art oder Gattung; Krankheit und Gesundheit, Beziehungspunkt körperliches Befinden; leicht und schwer, Beziehungspunkt Kraftaufwand beim Heben; groß und klein, Beziehungspunkt Ausdehnung überhaupt oder irgend welche Teile; Anfang und Ende, Beziehungspunkt entweder Werden in der Zeit oder ein Ganzes im Raum; Wahrheit und Irrtum, Beziehungspunkt Verhältnis von Vorstellung und Gegenstand; schön und häßlich, Beziehungspunkt ästhetische Beurteilung überhaupt u. s. w.

§ 49. Bei einem Urteil kann man ferner fragen, ob sich Subjekt und Prädikat vertauschen lassen. Diese Umkehrung von Subjekt und Prädikat mit Beibehaltung derselben Qualität nennt man Konversion; wird dabei die Quantität nicht verändert, so ist die Umkehr eine unbeschränkte, anderenfalls eine beschränkte (*conversio simplex* und *per accidens*). 1) Das allgemein verneinende Urteil erleidet stets eine unbeschränkte Umkehr, da eine schlechthinige Ausschließung des b von a auch immer eine solche des a von b ist. 2) Allgemein bejahende Urteile lassen sich in der Regel nur mit Beschränkung der Quantität umkehren, weil das Prädikat an Umfang größer sein kann als das Subjekt (§ 42); nur wo Prädikat und Subjekt an Umfang gleich sind, findet die unbeschränkte Umkehr statt. 3) Das partikuläre, sowohl bejahende wie verneinende, Urteil läßt sich nicht auf Grund von Erwägungen bloß über das formale Verhalten von Subjekt und Prädikat umkehren; manche Menschen sind Fürsten, manche Pflanzen sind keine Medizinalpflanzen, sind nicht umkehrbar in: manche Fürsten sind Menschen, manche Medizinalpflanzen sind keine Pflanzen.

Die sog. Kontraposition, wo die Qualität eines Urteils verändert wird durch Äquipollenz (§ 48) und das so entstehende Urteil dann umgekehrt wird, beruht in ihrem letzten Teil auf den Regeln der Konversion; wenn alle Pflanzen organische Gebilde sind, so ist dies so viel wie: keine Pflanze ist ein unorganisches Gebilde, und dann ist also auch kein unorganisches Gebilde eine Pflanze. Indes führt dabei die Äquipollenz oft zu Künstlichkeiten, z. B. wenn man das Urteil: kein Mensch ist reiner Geist, umwandelt in: die Menschen sind nicht reine Geister, und dies dann durch Ziehung des „nicht“ zu rein als ein bejahendes Urteil behandelt.

Vierter Abschnitt.

Die Schlüsse.

§ 50. Bisher war unser Verfahren analytisch, wir haben an der Hand der Unterscheidung logischer von bloß assoziativer Verknüpfung das logische Moment bei Vorstellungen und Urteilen ins einzelne gehend dargelegt; von jetzt an kann unser Verfahren ein synthetisches Element aufnehmen: wenn zwei oder mehr Urteile gegeben sind, was folgt dann auf Grund der logischen Regeln über Vorstellungen und Urteile mit Notwendigkeit? Der Kanon für die eingehendere Behandlung der so konstruierbaren Möglichkeiten wird sein, ob den einzelnen von ihnen auch Anwendung im Denken von Wissenschaft und Leben gegeben ist oder gebührt; denn in dieser Beziehung zu Wissenschaft und Leben hat die Logik ihr bleibendes Interesse (§ 10).

§ 51. Dem Fortgang unsrer Reflexion stößt zunächst die Frage auf: läßt sich aus zwei Urteilen auf Grund der bisherigen Regeln mit innerer unmittelbarer Notwendigkeit ein drittes Urteil gewinnen? Dies findet nur dann statt, wenn die zwei Urteile als Subjekt und Prädikat nicht vier, sondern bloß drei Begriffe enthalten, also einen Begriff gemeinsam haben, und so eine Vermittelung zwischen den beiden anderen hergestellt ist. Auf diese Weise entsteht der Syllogismus, dessen nächstes Schema ist: S ist M, M ist P, also ist S P; S ist M, M ist nicht P, folglich ist S nicht P. Die Traurigkeit ist ein depressiver Gemütszustand, depressive Gemütszustände greifen mit der Zeit die Körperkräfte an, also greift die Traurigkeit mit der Zeit die Körperkräfte an. Traurigkeit ist ein depressiver Gemütszustand, kein depressiver Gemütszustand ist auf die Dauer wohlthätig, also ist Traurigkeit auf die Dauer nicht wohlthätig. Die zwei ursprünglichen Urteile heißen Prämissen oder Vordersätze; das aus ihnen entspringende Urteil ist der Schlußsatz oder die Konklusion. Die Prämissen sind die Materie, das Material des Schlusses, die Abhängigkeit des Schlußsatzes von den Prämissen ist die Form. Das Entscheidende im Schluß sind die drei Begriffe und ihr Verhältnis; die gewöhnliche logische Form ist zwar für den Beweis die anschauliche, aber keineswegs die einzige. Der Schluß kann auch so ausgedrückt werden: 1) S wie alle M ist P; die Traurigkeit, wie alle depressiven Gemütszustände, greift mit der Zeit die Körperkräfte an; 2) als M ist S P; als ein depressiver Gemütszustand greift die Traurigkeit mit der Zeit die Körperkräfte an; 3) S ist P, denn es ist M; die Traurigkeit greift mit der Zeit die Körper-

kräfte an, denn sie ist ein depressiver Gemütszustand; 4) M ist P, da nun oder weil nun S M ist, so ist es auch P; depressive Gemütszustände greifen mit der Zeit die Körperkräfte an; da nun die Traurigkeit ein solcher ist, so tritt das auch bei ihr ein u. s. f. Negativ so: 1) S als M ist nicht P, die Traurigkeit als ein depressiver Gemütszustand ist auf die Dauer nicht wohlthätig. 2) S ist nicht P, weil S M ist; die Traurigkeit ist auf die Dauer nicht wohlthätig, weil sie ein depressiver Gemütszustand ist u. s. w.

§ 52. Da in der nächsten logischen Form des Schlusses das Urteil M ist P oder M ist nicht P die Regel enthält, welcher S eingeordnet wird, so stellt man in der Syllogistik, um die Aufmerksamkeit auf die Regel zu schärfen, herkömmlich die Prämissen so: M P, S M, S P, stellt also die Regel voran Nach dem Musterbeispiel des Aristoteles für einen Schluß: Sokrates, Mensch, animalisches Wesen, wo immer der folgende Begriff an Umfang größer ist als der vorhergehende (was gar nicht immer so sein muß, denn die drei Begriffe können auch an Umfang gleich sein), heißt der Begriff, welcher im Schlußsatz Subjekt wird, S, *terminus minor*, der Begriff, welcher im Schlußsatz Prädikat wird, P, *terminus major*, der Begriff, welcher in beiden Prämissen vorkommt, M, der *terminus medius*. Danach heißt das Urteil M P der Obersatz, *propositio major*, S M der Untersatz, *propositio minor*. Je nachdem der Obersatz aus einem kategorischen, hypothetischen oder disjunktiven Urteil besteht, werden die Schlüsse selbst eingeteilt in kategorische, hypothetische und disjunktive.

§ 53. Die Zulässigkeit eines kategorischen Schlusses hängt ab vom Verhältnis des Mittelbegriffs zu den beiden anderen Begriffen. Es sind da mehrere Verhältnisse möglich. 1) Ist ein Begriff einem zweiten untergeordnet oder eingeordnet und dieser zweite wiederum einem dritten untergeordnet oder eingeordnet, so ist auch der erste dem dritten untergeordnet oder eingeordnet (*praedicatum praedicati est etiam praedicatum subjecti*) oder, wenn S zum Merkmal hat M und wiederum M zum Merkmal hat P, so hat auch S zum Merkmal P (*nota notae est etiam nota rei*). Indem nämlich dem S das Prädikat M beigelegt wird, wird somit ihm alles zugesprochen, was M selbst ist, also auch P, weil eben M P ist, und es wäre ein Widerspruch, wenn S M wäre und nicht ebendamit P, sofern doch M P ist. Daraus ergiebt sich unter der in § 52 begründeten Umstellung der Prämissen die sog. erste Figur des kategorischen Schlusses, d. h. diejenige, wo der Mittelbegriff im Obersatz Subjekt, im Untersatz Prädikat ist.

M ist P	M ist nicht P
S ist M	S ist M
S ist P	S ist nicht P

Der Obersatz M P wird dabei als eine Regel gedacht, welcher im Untersatz Fälle subsumiert oder eingeordnet werden; denn aus Sätzen wie: ein Teil der organischen Wesen hat Flügel, der Mensch ist ein organisches Wesen, läßt sich nichts schließen, weil das Verhältnis des Mittelbegriffs unbestimmt ist. Daher muß in der ersten Figur der Obersatz auch als eine zuverlässige Regel gelten können, also ein allgemeiner oder einem allgemeinen gleichwertiger Satz sein. Das letztere hat statt bei strengen Einzelvorstellungen, z. B. Jesus war der Messias, der Messias mußte Wunder thun, also . . ., aber auch in Sätzen wie: ein Teil der Menschen hat weiße Farbe, die Engländer gehören zu diesem Teil, also . . . Der Untersatz, S P, in dieser Figur muß dem Sinne nach bejahend sein, denn sonst wäre hier gar keine Vermittlung durch M gesetzt. Schlüsse wie: wer kein Verbrechen begangen hat, darf auch nicht bestraft werden, S hat kein Verbrechen begangen, also . . ., sind darum kräftig, weil der Mittelbegriff, kein Verbrechen begangen haben, im Untersatz von S dem Sinne nach bejahend augesagt wird. Der Schlußsatz richtet sich in der Qualität nach dem Obersatz, in der Quantität nach dem Untersatz; denn man kann in ihm dem S das P nur zusprechen oder absprechen, je nachdem dem M das P zugesprochen oder abgesprochen war, und man kann dem S das P nur in dem Umfang beilegen oder absprechen, in welchem ihm M beigelegt war. Aus alle dem ergeben sich die vier *modi* dieser Figur *aaa, aii, eae, eio* (*barbara, darii, celarent, ferio*; über die Bedeutung der Vokale in diesen scholastischen Gedächtnisworten s. § 48). Beispiele: jede Dichtung, also auch der Roman, muß ideale Wahrheit haben, braucht sich aber keineswegs an das bloß Thatsächliche zu halten. Die Wissenschaft und ihre Lehre als notwendig zur Entfaltung des menschlichen Geisteslebens muß frei sein.

§ 54. Das zweite mögliche Verhältnis der drei Begriffe ist, daß zwei von ihnen dem dritten untergeordnet oder eingeordnet sind oder ihn zum gemeinschaftlichen Merkmal haben. Dies Verhältnis begründet die zweite Figur, in welcher der Mittelbegriff in beiden Prämissen Prädikat ist,

P M
S M.

Sind in ihr beide Prämissen bejahend oder beide verneinend, so kann im allgemeinen kein gültiger Schluß gemacht werden; denn daraus,

daß zwei Begriffe P und S einen dritten Begriff M als gemeinsames Merkmal haben oder nicht haben, folgt nicht, daß S P ist; man würde sonst die Übereinstimmung in Bezug auf ein Merkmal viel mehr sagen lassen, als sie an sich sagt. Wenn x und u lateinische Buchstaben sind oder beides keine bestimmten Zahlen sind, so ist darum x noch nicht u; wenn der Thäter zur Zeit der That am Ort der That gewesen ist und A zur Zeit der That am Ort der That war, so braucht er darum noch nicht der Thäter zu sein. In scherzhafter Weise oder in der Übertreibung des Affekts und in der Poesie werden zwar solche Schlüsse oft gemacht; wenn man z. B. jemand eine Elster oder einen Flegel nennt oder den Blitz eine Schlange, so liegt die Gedankenbewegung zu Grunde: die Elster ist plauderhaft, du bist plauderhaft, also . . . Aber nur wo M als Einzelmerkmal oder als Komplex von Merkmalen den Begriff von P sowohl als von S vollständig deckt, ist der bejahende Schluß

$$\begin{array}{c} P\ M \\ S\ M \\ \hline S\ P \end{array}$$

richtig; denn Begriffe mit lauter identischen Merkmalen sind selbst identische Begriffe. Wenn Gold das und das charakteristische Merkmal hat und ein mir vorgelegter Gegenstand dies Merkmal zeigt, so ist er Gold. — Unbedingt dagegen kann man Schlüsse in dieser Figur machen, sobald eine Prämisse bejahend und eine verneinend ist. Wenn nämlich einem Begriff ein Prädikat zukommt und einem anderen Begriff dasselbe Prädikat nicht zukommt, so folgt, daß die beiden Begriffe nicht identisch sind, also einer nicht der andere ist. Wenn eine echte Goldmünze ein bestimmtes Gewicht hat und die präsentierte Goldmünze dies Gewicht nicht hat, so ist sie nicht echt; wenn der Thäter zur Zeit der That am Ort der That gewesen sein muß, und A nachweislich zur Zeit der That nicht am Orte der That war, so kann A nicht der Thäter sein; denn es wäre ein Widerspruch, daß zwei Begriffe mit einem verschiedenen, also nicht identischen Merkmal, doch als identische Begriffe gedacht würden. Der Obersatz P M muß dabei allgemein sein oder einem allgemeinen gleichwertig, um ein bestimmtes Verhältnis zwischen S und P zu ergeben; wenn manche Tiere gelehrig sind, aber die Hyäne nicht gelehrig ist, so schließt sie das nicht von dem Begriff Tier aus, welcher umfassender ist als die „manchen Tiere“ des Obersatzes. Die vier *modi* dieser Figur sind daher: *eae, eio, aee, aoo* (*cesare, festino, camestres, baroco*). Beispiele dieser Figur ist jeder

Beweis des Alibi, jeder Nachweis einer Fälschung u. s. w. Zu beachten ist, daß die Negation auch indirekt ausgedrückt sein kann durch ein positives Prädikat, welches aber bekanntermaßen das andere Prädikat negiert, z. B. der da kommt, ist nicht A; denn A hat schwarzes Haar, und der da kommt, hat blondes; A kann nicht der Mörder sein, er war zur Zeit der That ganz wo anders.

Anmerkung: Man kann die zweite Figur auch beweisen durch Rückführung auf die erste; ist ihr Ansatz z. B.

P ist nicht M
S ist M
S ist nicht P,

so kann man, da nach § 48 jedes allgemein verneinende Urteil eine unbeschränkte Umkehr erleidet, auch schreiben

M ist nicht P
S ist M
S ist nicht P.

§ 55. Das dritte mögliche Verhältnis der drei Begriffe ist, daß P und S beide demselben Begriff übergeordnet oder eingeordnet sind oder ihm als Merkmal zukommen. Dies ergiebt die dritte Figur, in welcher der Mittelbegriff in beiden Prämissen Subjekt ist,

M P
M S.

Sie ergiebt Schlußsätze von der Form: es giebt (*il y a, there are*) S, welche P sind; es kommt vor, daß S P ist. Denn daraus, daß zwei Begriffe demselben Subjekt zukommen, folgt, daß sie mindestens etwas Gemeinsames haben oder miteinander verträgliche Vorstellungen sind. Die reelle Anwendung dieser Figur liegt vor in Schlüssen wie: es giebt verbrennbare Steine, denn der Diamant ist verbrennbar; es giebt noch Großmut in der Menschheit, denn A's That war großmütig; man sieht an B, daß es Menschen giebt, bei denen auch die beste Erziehung nichts hilft; Beseeltheit und Kunstbegabung fällt nicht notwendig zusammen mit Kulturentwicklung, das beweisen die Tiere; man braucht nicht inhuman zu sein und kann doch kein Freund bürgerlicher Freiheit sein, das sieht man an Cäsar. Der logische Gedankengang solcher Sätze ist nämlich: der Diamant ist verbrennbar, der Diamant ist ein Stein, also kann beides zusammen vorkommen. Für andere Formen und für den Versuch größerer Bestimmtheit ist diese Figur nicht geeignet. Eine Prämisse in ihr muß allgemein sein oder einer allgemeinen gleichwertig; denn bei Sätzen wie: einige Dreiecke sind rechtwinklig, einige

Dreiecke sind spitzwinklig, wäre die Identität des Mittelbegriffs nicht garantiert. Was die Qualität betrifft, so können 1. beide Prämissen bejahend sein; 2. der Obersatz verneinend und der Untersatz bejahend, aber nicht umgekehrt, denn aus Sätzen wie: Liebe ist Tugend, Liebe ist nicht Weisheit, folgt nichts, weil die voneinander verschiedenen Artbegriffe sehr wohl unter einem gemeinsamen höheren Begriff stehen können; 3. können beide Prämissen verneinend sein, denn daraus, daß M nicht P ist und zugleich nicht S ist, folgt die Verträglichkeit von Nicht-S-sein mit Nicht-P-sein.

Bewiesen kann die 3. Figur auch werden durch Rückführung auf die 1. Ist ihr Ansatz z. B. M ist P, M ist S, so kann man, da nach § 48 das allgemein bejahende Urteil stets mit Beschränkung der Quantität umkehrbar ist, auch schreiben M ist P, einige S sind auf alle Fälle M, es ist dann der *modus darii* der ersten Figur, und es folgt, einige S sind auf alle Fälle P.

§ 56. Die sogenannte 4. oder galenische Figur des kategorischen Schlusses hat die Form P M im Obersatz, M S im Untersatz und S P im Schlußsatz. Sie ist ein künstliches Gebilde; der natürliche Gang wäre: P M, M S, folglich P S (1. Figur), und dann zu untersuchen, was sich daraus für einen Satz S P ergiebt. Dies führt aber eben zur 1. Figur und dann zu den Operationen der Konversion zurück (§ 49). Bei negativem Obersatz, z. B. Tiere sind keine Pflanzen, alle Pflanzen sind organische Wesen, also sind ein Teil der organischen Wesen keine Tiere, ist überdies in dieser Figur die Konsequenz, d. h. die Abhängigkeit des Schlußsatzes von den Prämissen, mindestens undeutlich.

§ 57. Außer den Fehlern, welche im Schließen durch Vernachlässigung der besonderen Gesetze entstehen können, die für jede Figur gelten, ist der mögliche Hauptfehler der, daß man infolge der Vieldeutigkeit der Sprache den Mittelbegriff in beiden Prämissen nicht genau in demselben Sinne gebraucht (*quaternio terminorum* oder *fallacia falsi medii*). Eine solche liegt z. B. in dem Schluß von Leibniz vor: alle endlichen Wesen sind als eingeschränkt auch materiell, weil eingeschränkt den sehr verschiedenen und gar nicht zusammenfallenden Sinn haben kann, erstens von endlicher Kraft, zweitens von endlicher Ausdehnung. Auch die Einleitung Hegels zur Naturphilosophie enthält eine *quaternio,* daß nämlich die Natur begreifen heiße, sie sich geistig aneignen, wo er dann geistig aneignen sofort erklärt als ein Moment des Geistes selber auffassen, was gar nicht notwendig in dem Begriff der geistigen Aneignung liegt. Ein besonderer Fall der *quaternio*

ist die *fallacia a dicto secundum quid ad dictum simpliciter* und umgekehrt, d. h. die stillschweigende Vertauschung einer restringierten Behauptung mit einer absoluten und umgekehrt, z. B. wenn man schlösse: alle Staatsbürger sind Menschen, alle Menschen sind gleich, also sind alle Staatsbürger gleich, und damit meinte, als Staatsbürger gleich und nicht als Menschen. In scherzhafter Weise kommt derselbe Fehler, der in der *quaternio terminorum* steckt, sehr viel zur Verwendung in Rätseln, so in dem Schleiermacherschen über Verschieden (*diversus, defunctus*).

§ 58. Die hypothetischen Schlüsse bestehen aus einem hypothetischen Obersatz und einem kategorischen Untersatz. Man schließt entweder im *modus ponens*: 1) wenn A ist, so ist B, nun ist hier A, also ist B; 2) wenn A ist, so ist B nicht, nun ist hier A, also ist B nicht; oder im *modus tollens*: 1) wenn A ist, so ist B, nun ist hier B nicht, also ist A nicht; 2) wenn A wäre, so wäre B nicht, nun ist aber B, also ist A nicht. A und B sind hierbei kurze Formen für das *antecedens* und das *consequens* irgend welcher hypothetischer Urteile, z. B. wenn die zwei gegenüberliegenden Seiten eines Vierecks parallel sind, so teilt die Diagonale das Viereck in zwei kongruente Dreiecke; gäbe es angeborene Ideen, so müßte Einstimmigkeit der Ansichten unter den Menschen herrschen; könnte die bloße Annahme einer neuen Religion einem Volke frische Lebenskräfte einflößen, so wäre das römische Reich nach der Annahme des Christentums nicht so bald untergegangen. Wie die hypothetischen Urteile das Verhältnis von Grund und Folge ausdrücken (§ 41), so beruhen die hypothetischen Schlüsse auf dem Satze: so oft der Grund gesetzt ist, ist auch die Folge gesetzt; wo die Folge nicht gesetzt ist, ist auch der Grund nicht gesetzt. Da der Grund seinem Begriff nach die Folge bedingt, so wäre es ein Widerspruch, wenn er da wäre und die Folge fehlte; und da die Folge bloß ist durch den Grund, so wäre es ein Widerspruch, wenn, wo sie nicht ist, doch der Grund wäre. Man schließt daher mit Notwendigkeit von der Bejahung des Grundes auf die Bejahung der Folge und von der Verneinung der Folge auf die Verneinung des Grundes. Wenn ein Funke in trockenes Pulver fällt, so entsteht eine Explosion, und wenn keine Explosion statt hatte, so ist auch kein Grund für eine solche dagewesen, also auch kein Funke in trockenes Pulver gefallen. Dagegen kann man in der Regel nicht von der Verneinung des Grundes auf die Verneinung der Folge schließen, weil die als Folge ausgedrückte Thatsache vielleicht noch einen anderen Grund als den bezeichneten

haben könnte: wenn kein Funke in trockenes Pulver gefallen ist, so konnte doch aus einer anderen Ursache eine Explosion statthaben. Ebenso kann man in der Regel nicht von der Bejahung der Folge auf die Bejahung des bestimmten Grundes schließen, insofern die in der Folge ausgedrückte Thatsache vielleicht noch einen anderen Grund als den bezeichneten haben könnte: wenn eine Explosion stattfand, so ist dies nicht notwendig dadurch geschehen, daß ein Funke in trockenes Pulver fiel. Nur wo ein Grund die in der Folge ausgedrückte Thatsache ausschließlich bedingt, sind die zwei letzteren Schlußweisen gestattet, z. B. bei den Sätzen: wenn die Zahl der Schwingungen des Äthers ab- oder zunimmt, ändern sich die Farben; nur durch Übung stärkt sich das Gedächtnis, bei welchem Satze man sich erinnern muß, daß hypothetische Urteile auch anders als mit „wenn — so“ ausgedrückt werden können (§ 41).

§ 59. Disjunktive Schlüsse entstehen, wenn der Obersatz ein disjunktives Urteil ist und der Untersatz Glieder der Disjunktion setzt oder aufhebt. Man schließt 1) im *modus ponendo tollens*: a ist entweder b oder c, nun ist a hier b, also ist es nicht c; 2) im *modus tollendo ponens*: a ist entweder b oder c, nun ist a hier nicht b, also ist es c. Die edlen Metalle sind entweder wegen ihrer Seltenheit oder ihrer Dauerhaftigkeit oder ihrer Schönheit oder ihrer leichten Bearbeitbarkeit oder wegen der Vereinigung aller dieser Eigenschaften zu allgemeinen Tauschmitteln geworden, nun würden eine oder mehrere dieser Eigenschaften, da sie sich immer auch an anderen Gegenständen finden, nicht hinreichen zur Erklärung des Faktums, also haben diese Eigenschaften in ihrer Vereinigung dies bewirkt.

§ 60. Eine Vereinigung der hypothetischen und disjunktiven Form findet sich in dem sog. Dilemma, Trilemma u. s. w. Die Hauptarten derselben sind: 1) wenn a ist, so ist entweder b oder c; nun ist weder b noch c, also ist auch a nicht. Wenn die eingeschlossene Armee entkommen soll, so muß es entweder auf der großen Heerstraße oder auf Gebirgspfaden geschehen; nun ist keine von beiden Möglichkeiten mehr offen, beide durch feindliche Übermacht verlegt, also ist ein Entkommen unmöglich. 2) Wenn a ist, so ist weder b noch c; nun ist entweder b oder c, oder auch: nun ist sowohl b als c, also ist a nicht. Wenn die Festung länger sich halten soll, so darf weder Mangel an Pulver noch an Lebensmitteln noch an Truppen eintreten, nun ist schon Mangel an Pulver vorhanden, oder nun ist sowohl Mangel an Pulver, wie an Lebensmitteln, wie an Menschen da, also kann die Festung nicht länger gehalten werden. 3) Entweder ist a oder ist b; sowohl wenn a ist als

wenn b ist, ist c oder auch, ist c nicht, also ist auf alle Fälle c oder c nicht. Entweder ist die Materie endlich teilbar oder unendlich teilbar; sowohl wenn sie endlich, als wenn sie unendlich teilbar ist, ist ihr Begriff nicht ohne Schwierigkeit, also ist die Materie auf alle Fälle von seiten der Teilbarkeit ein Problem. Es werden bei diesen Formen leicht Irrtümer dadurch begangen, daß die Disjunktion nicht vollständig ist, immer noch eine Möglichkeit vergessen wurde. Angewendet wird die Form, nur in freierer Ausdrucksweise, fast täglich in praktischen Überlegungen sobald sich mehrere Möglichkeiten darbieten: soll ich den oder jenen von den drei sich kreuzenden Wegen einschlagen? welchen Beruf erwähle ich am besten von mehreren, zu denen ich etwa Lust oder gegen welche ich mindestens keine Abneigung habe? Ein Beispiel zur ersten Form ist Pufendorfs Buch *de statu imperii Germanici* (1677), welches auf folgenden Schluß hinausläuft: Wenn das deutsche Reich eine rationelle Staatsform im Sinne des Aristoteles ist, so muß es entweder Monarchie sein oder Aristokratie oder Republik; nun ist es keine Republik, denn es hat einen Monarchen, — es ist keine Aristokratie, denn der Kaiser ist mindestens der Form nach Oberherr, — aber es ist auch keine Monarchie, denn die Reichsstände sind in allen wesentlichen Stücken vom Kaiser unabhängig, also ist das Deutsche Reich keine rationelle Staatsform, sondern staatsrechtlich betrachtet ein *monstrum*, sich nähernd einem Staatenbunde.

§ 61. Schlußreihen oder Schlußketten entstehen, wenn der Schlußsatz eines Schlusses zum Vordersatz eines zweiten Schlusses wird. Man nennt dabei den Schluß, welcher sich zu dem anderen wie der begründende znm abgeleiteten verhält, Prosyllogismus und diesen anderen Episyllogismus. Man kann vom Prosyllogismus zum Episyllogismus und vom Episyllogismus zum Prosyllogismus gehen. Als Beispiel können gebraucht werden die Urteile: Wissen, Gefühl und Phantasie gehören alle zur Weisheit, Weisheit ist Tugend, Tugend ist Tüchtigkeit des Einzelnen zur Hervorbringung des höchsten Gutes (Schleiermacher). Läßt man bei einer Schlußkette die mittleren Schlußsätze weg und zieht nur einen Schlußsatz aus den unmittelbar aufeinanderfolgenden Prämissen, so entsteht der Kettenschluß. Die natürliche, weil allein anschaulich behaltbare Form, ist z. B., a ist b, b ist c, c ist d, d ist e, also ist a e.

§ 62. Schlüsse, welche einen streng allgemeinen Obersatz haben und im Untersatz demselben Fälle subsumieren, nennt man deduktive Schlüsse. Es ist leicht, sie der Selbsttäuschung anzuklagen, wenn man nämlich etwas von ihnen fordert, was zu leisten sie nie behauptet haben.

Solche Schlüsse erzeugen nicht Wahrheiten ursprünglich, sondern benützen bereits bekannte Sätze, um durch Verknüpfung derselben mit anderen bekannten Sätzen ein Urteil zur unwidersprechlichen Anerkennung, bezw. in Erinnerung zu bringen. Ursprünglich hat man nicht durch einen deduktiven Schluß gefunden, welche Dinge z.B. Metalle und welches die Eigenschaften der Metalle sind, sondern durch das § 27—35 geschilderte logische Verfahren der Bildung von Allgemeinbegriffen, welches man kurzweg das der Abstraktion nennen kann, die sich ebensosehr auf äußere Erfahrungsvorstellungen wie auf bloß geistige Vorgänge bezieht. Nachdem aber einmal zugestandenermaßen Gold ein Metall ist und die Eigenschaften der Metalle die und die sind, kann man durch einen daraus gebildeten Schluß in zwingender Weise sich und anderen zu Gemüte führen, was demnach z. B. dem Golde notwendig, d. h. kraft des Inhalts der Prämissen zukommen muß. Selbst die schlimmste Zeit der Scholastik hat alles dies nie verkannt; daß man damals glaubte, mit Schlüssen alles ausmachen zu können, kam davon, daß man wähnte, durch die aristotelische Philosophie in den Besitz aller wahren ursprünglichen Begriffe und Urteile gelangt zu sein, so daß nur noch nötig schien, dieselben in Schlüssen zu kombinieren. Jene allgemeinen Begriffe und Sätze aber, die man so bei den Schlüssen verwendete, waren in der That meist Produkte eines übereilten Denkens. Sobald dies erkannt wurde, waren daher auch jene Schlüsse hinfällig. Wenn so die deduktiven Schlüsse mehr zur Erinnerung an Wahrheiten als zur Erfindung dienen, so setzt sie das in ihrem Werte nicht herab, denn jene kurzen und schlagenden Erinnerungen sind in allen Momenten von Wissenschaft und Leben unentbehrlich.

Jevons *(the principles of science etc., second edition,* London 1877) hat neuerdings (nicht ohne Vorgänger) alle Schlüsse auf die Regel der *Substitution of Similars* zurückgeführt (*what is true of a class or thing, is true of the like,* S. 40). Es ist das ein kurzer Ausdruck dafür, daß alles Schließen ein Verbinden von Begriffen durch Vermittelung solcher Begriffe ist, welche mit den zu verbindenden Begriffen entweder ganz oder teilweise identisch sind, aber jener Ausdruck ist als Regel unbestimmt (denn nicht jede Ähnlichkeit ist schlußkräftig) und bedarf daher einer Menge Detailausführungen, bei welchen Jevons zu keineswegs ungezwungenen Hilfsbetrachtungen greifen muß. Was Jevons gegen die in England noch vielfach traditionelle aristotelisch-scholastische Schlußlehre sagt, ist meist zutreffend, berührt aber unsere Darstellung nicht, welche die aristotelische Schlußlehre teils berichtigt, teils erweitert hat.

§ 63. Außer dem in §§ 27—35 geschilderten logischen Verfahren, zu allgemeinen Begriffen und ebendadurch auch Sätzen zu gelangen, giebt es noch einen anderen Weg. Dies ist die Induktion, bei welcher aber die Abstraktion schon vorausgesetzt wird. Der Induktionsschluß entsteht, sobald man nicht zwei Urteile als Prämissen benutzt, wie wir bisher gethan, sondern beliebig viele in der Form: a ist P, b ist P, c ist P, d etc. ist P, nun sind (bekanntermaßen) a, b, c, d etc. S (hier wird die Abstraktion vorausgesetzt), also sind alle S P. Man schließt hierbei vom Einzelnen oder Besonderen aufs Allgemeine, d. h. von mehreren Einzeldingen, Einzeleigenschaften, Einzelrelationen auf die ganze Art, von mehreren einzelnen Arten auf die ganze Gattung, von mehreren einzelnen Fällen auf die allgemeine Regel. So haben wir etwa einen Bekannten a, der eine Eigentümlichkeit in der Aussprache hat, dieselbe Eigentümlichkeit bemerken wir nachher auch an b und c als eine eben so und so oft vorkommende Eigentümlichkeit; sobald uns aber etwa bewußt wird, daß a, b und c alle alemannischen Stammes oder friesischer Herkunft sind, machen wir den Schluß, also haben die Alemannen oder Friesen überhaupt die und die Eigentümlichkeit der Aussprache. Wenn wir eine neue Büchse Streichhölzer in Gebrauch nehmen und zwei-, dreimal die Wahrnehmung gemacht haben, daß sie, um leicht Feuer zu geben, stark auf der Streichfläche gestrichen werden müssen, machen wir den Schluß, alle Hölzchen dieser Büchse müssen stark gestrichen werden.

§ 64. Der Kürze wegen nimmt man als Ansatz den Schlußpunkt obiger Überlegung und giebt die Formel der Induktion so:

a, b, c, d u. s. w. sind P
a, b, c, d u. s. w. sind S
―――――――――――――
S ist P.

Weiß man nun, daß a, b, c, d u. s. w. den Allgemeinbegriff S erschöpfen, so ist die Induktion vollständig, und man kann sie auf die erste syllogistische Figur veranschaulichend zurückbringen

a, b, c, d u. s. w. sind P
S ist a, b, c, d u. s. w.
―――――――――――――
S ist P.

Weiß man nicht, daß a, b, c, d u. s. w. den Allgemeinbegriff S erschöpfen, so ist die Induktion unvollständig. Sie wird widerlegt durch einen einzigen gegenteiligen Fall, durch eine Instanz, z. B. alle Metalle sind vollkommene Leiter für Elektricität und Wärme, weil die unter diesem Namen begriffenen ca. 50 unzerlegbaren Stoffe jeder es sind,

dagegen sind sie nicht alle dehnbar, weil das Mangan brüchig ist. Die vollständige Induktion ist nicht so selten, sie hat in der Naturgeschichte, in der Mathematik öfter Anwendung; wenn von allen Arten des Dreiecks ein Satz bewiesen ist, so ist er ebendamit vom Dreieck überhaupt bewiesen. Ist die Induktion nicht vollständig, sind aber keine Gegeninstanzen da, so schließt man von vielen Fällen auf alle, nicht mit Gewißheit, aber mit mehr oder minder Wahrscheinlichkeit, welche Wahrscheinlichkeit unter besonderen Bedingungen der Gewißheit gleichkommen kann.

Das Entscheidende bei der Induktion ist das Verhältnis der Begriffe a, b, c, d u. s. w. zu P und S. Es ist also auch Induktion, wenn dem S darum P zugesprochen wird, weil den das S selbst konstituierenden Begriffen a, b, c, d u. s. w. P zuzusprechen ist, d. h. es ist einerlei, ob ich den Allgemeinbegriff S zerlege in seine Arten a, b, c, d u. s. w., von jeder derselben zeige, daß ihr P zukommt und dann zusammenfassend sage, also ist S überhaupt P, oder ob ich von a, b, c, d u. s. w. ausgehend jedem derselben P zuspreche und dann a, b, c, d u. s. w. als S zusammenfassend urteile, S ist P.

§ 65. Der nächste Erklärungsgrund der unvollständigen Induktion ist die im psychologischen Mechanismus (§ 3) gegründete Erwartung ähnlicher Fälle: wenn nämlich mehrere Fälle des Allgemeinbegriffs S zum Merkmale P hatten, so kommt uns, sobald wir an S denken, auch P ins Bewußtsein, und wir erwarten in weiteren Fällen von S ihnen P gesellt. Diese Induktion aus bloßer Ideenassociation heißt die gemeinempirische, wie etwa die Überzeugung, daß morgen die Sonne aufgehen werde, bei ganz Ungebildeten, oder wie die stillschweigende Annahme von bloß nach Gewohnheit verfahrenden Geschäftsleuten, daß der zuletzt übliche Bedarf auch fernerhin werde verlangt werden, oder wie die Überzeugung mancher Menschen, daß sie immer Glück hätten oder schönes Wetter u. s. w. Dagegen unter rationeller empirischer Induktion versteht man die der Erfahrungswissenschaften, in welcher die Berechtigung, von der Vielheit der Fälle auf die Einheit und Allgemeingültigkeit der Regel zu schließen, durch die Voraussetzung gestützt wird, daß die Natur unter allgemeinen Gesetzen stehe, eine Voraussetzung, welche schon die Abstraktion (§§ 27—35) stillschweigend gemacht hat. Diese Voraussetzung der Konstanz der Natur, welche unser Geist bilden kann, aber im strengen Sinne spät gebildet hat, weil der nächste Augenschein vielfach das gerade Gegenteil zeigt, — diese Voraussetzung näher zu prüfen ist Sache der Erkenntnistheorie und Metaphysik. So sehr die-

selbe durch die unten näher zu charakterisierende wissenschaftliche Erfahrung Bestätigung erhalten hat, ebenso gewiß schließt sie ein Moment in sich, welches dem bloßen Denken angehört. Denn z. B. soviel Wasser oder soviel atmosphärische Luft die Chemie auch analysiert hat, so verhält sich doch das analysierte zu dem nichtanalysierten und nie zu analysierenden wie eins zu Unendlich, es ist also von den untersuchten Fällen zu dem allgemeinen Gesetz ein Sprung, den das Denken macht, aber so, daß es durch die Erfahrung mehr und mehr darauf hingeleitet wurde, und daß er von der Erfahrung mehr und mehr Bestätigung erhielt.

§ 66. Diese Bestätigung erhält die vorausgesetzte Gesetzmäßigkeit der Natur dadurch, daß die rationell-empirische Induktion bei ihrem Verfahren, die bestimmten Naturgesetze zu ermitteln, genaueste Beobachtung anwendet und Experimente, d. h. auch von uns aus in ihren Details bestimmbare Beobachtungen. Auf diesem Weg allein wird das Wesentliche vom Zufälligen (§ 22) unterschieden; denn der Naturlauf führt auch öfter zusammen, was gar nicht mit innerer Notwendigkeit zusammengehört, so daß die bloße Erwartung ähnlicher Fälle ebenso oft getäuscht wird, als zutrifft, und hier ein reichlicher Quell z. B. des Aberglaubens fließt. Ein Naturgesetz im strengen Sinn erfordert daher nicht bloß den Nachweis, daß die Erscheinung a mit b immer zusammen ist oder immer auf sie folgt, soweit wir das kontrollieren können, sondern auch den Nachweis, daß, wenn a quantitativ zunimmt oder abnimmt, auch b im Verhältnis zunimmt oder abnimmt; es ist dies gerade das exakte Moment der Beobachtung und des Experimentes, welches freilich noch nicht überall erreichbar ist. Auf diesem Wege rationell-empirischer Induktion hat man z. B. gefunden, daß mechanische Bewegung bei Reibung u. s. w. nur scheinbar verloren geht, in Wirklichkeit aber sich in Wärme umsetzt, und so Wärme und mechanische Bewegung ineinander verwandelbar sind und zwar in denselben Mengeverhältnissen; daß die Zahl der Geburten abhängt von der leichteren oder schwereren Erlangung der Erwerbsmittel (weil jenachdem mehr oder weniger Heiraten stattfinden), daß kleine, jedoch nicht allzu kleine Landgüter ertragsfähiger sind als große u. s. w.

§ 67. Aus der Geschichte der Induktion läßt sich verstehen, warum diese Methode erst in der neueren Wissenschaft ihre großen Erfolge erzielt hat. Bei Aristoteles ist das Formale der Induktion richtig; Beispiele von ihm sind: 1) der Wagenlenker, der das gelernt hat, ist der beste dazu, der Steuermann, der dies gelernt hat, ist der beste dazu, u. s. w.,

also ist überhaupt der, welcher eine Kunst gelernt hat, der Fachverständige, zur Ausübung derselben der beste; 2) Pferd, Maulesel, Mensch u. s. w. leben lange, Pferd, Maulesel, Mensch u. s. w. sind Tiere mit wenig Galle, also sind alle Tiere mit wenig Galle langlebig. Aber in der Anwendung dachte er sich die Vollständigkeit der Induktion bei Naturerscheinungen so leicht, wie sie bei der moralischen Induktion (SOKRATES) oft ist, wo wir aus innerer Selbstbeobachtung alles Wesentliche schnell überblicken. Sein zweites Beispiel hat sich gar nicht bewahrheitet, der Mensch z. B. hat gar nicht wenig Galle (in 24 Stunden werden etwa zwei Pfund Galle von der Gallenblase abgeschieden), und auch sein erstes ist nur im Durchschnitt zutreffend. Überdies fehlte ihm das Experiment, in welchem er als einer kunstmässigen Operation gleichsam einen Eingriff in die reine, unter göttlicher Einwirkung stehende Natur scheint gescheut zu haben, und seine Beobachtungen gingen besonders bei der unorganischen Natur nicht viel über den gewöhnlichen Sinnesschein hinaus, wie er sich ihm und anderen zunächst darbot; z. B. daß eine Wachsflasche, ins Meer versenkt, das Salz nicht durchlasse und sich mit süßem Wasser fülle, berichtet er mehrmals als eine *πεῖρα*, eine Thatsache der Erfahrung. Die spätere Anwendung der Mathematik auf die Natur lag ihm fern, ihm war an der Natur das Qualitative, nicht das Quantative das Wesentliche; die quantitativen Bestimmungen in ihr schienen ihm schwankend, somit nebensächlich. Aber auch in bezug auf das Qualitative wurde die allgemeine Gesetzmäßigkeit der Natur nicht durchweg als streng gefaßt, da man der Materie, d. h. dem Substrat der halb seelenartig gedachten Formen (Eigenschaften und Kräfte) ein relatives Widerstreben gegen die Form oder die Bestimmtheit überhaupt zuschrieb. Unter diesen Umständen hat der richtige Ansatz der logischen Formel der Induktion bei ARISTOTELES und in der von ihm bestimmten Philosophie des Mittelalters nur mangelhafte Früchte zu tragen vermocht. — BACO (*novum organon* 1620) legte in der Theorie außer dem Formalen allen Nachdruck auf genaue Beobachtung und Experimente und hatte die allgemeine Gesetzmäßigkeit der Natur als Voraussetzung; da ihm aber die Anwendung der Mathematik auf Naturwissenschaft gleichfalls noch fremd war, so blieb seine Praxis in der Induktion roh und oberflächlich. Bei seiner Musterinduktion über die Wärme im Organon ist ihm gerade die ganz allgemeine Eigenschaft derselben entgangen, die Volumveränderung der Körper beim Wärmewechsel.

§ 68. Die heutzutage so berühmten vier Methoden der experimentellen Forschung, welche J. ST. MILL in seiner Logik b. III. c. 8 auf-

gestellt hat, sind richtig und sehr empfehlenswert, aber nicht eigentlich Detailregeln der Induktion als solcher, sondern spezielle und speziell für Naturwissenschaft zurechtgemachte Wendungen der uralten Regel aller wissenschaftlichen Begriffsbildung, und daher ihrem Grundgedanken nach in der früheren Lehre von der Bildung der Begriffe (§§ 21—25) enthalten, welche Regeln für Einzeln- und für Allgemeinbegriffe, für Substanz-, Eigenschafts-, Thätigkeits- und Relationsbegriffe und für Begriffe aus Natur und Geisteswelt gleich sehr gelten. Es verlohnt sich daher, diese Methoden nicht nur zu kennen, sondern sie auch so anzusetzen, wie sie auf Naturwissenschaft, Mathematik, Geisteswissenschaften gleich sehr anwendbar sind. Die erste Regel bei J. St. Mill lautet: Wenn zwei oder mehr Fälle einer zu erforschenden Naturerscheinung nur einen einzigen Umstand gemein haben, so ist nur der Umstand, in welchem alle Fälle übereinstimmen, die Ursache (oder die Wirkung) einer gegebenen Naturerscheinung (Methode der Übereinstimmung).. So ist z. B. in allen Fällen, wo Seife entsteht, das Gemeinsame die Verbindung eines Öls mit einem Alkali und in allen Fällen von Krystallisation das Gemeinsame der Übergang aus einem flüssigen Zustande der Schmelzung oder der Auflösung oder auch aus einem dampfförmigen Zustande in einen festen Körper. Diese Regel läßt sich ganz allgemein so fassen: ein Merkmal oder Umstand, der bei einem Begriff oder einer Erscheinung nicht ausgeschlossen werden kann ohne Nachteil für den Begriff oder die Erscheinung, ist ein wesentliches Merkmal oder wesentlicher Umstand. So wird als wesentlich für die Berauschung erkannt der Alkohol, als wesentlich für die Triebe, daß Gefühle unmittelbar mit Bewegungen oder Tendenzen zur Handlung verbunden sind, als wesentlich für den Willen die Zweckvorstellung, als wesentlich für die Parallelen der gleiche Abstand.

§ 69. Die zweite Regel J. St. Mills lautet: Wenn ein Fall, in welchem die zu erforschende Naturerscheinung eintrifft, und ein Fall, worin sie nicht eintrifft, alle Umstände mit Ausnahme eines einzigen gemein haben, und dieser eine nur in dem ersten Fall vorkommt, so ist der Umstand, durch welchen allein die zwei Fälle sich unterscheiden, die Wirkung oder Ursache oder ein notwendiger Teil der Ursache der Naturerscheinung (Methode der Differenz). So wird der ins Herz Geschossene als durch den Schuß getötet erkannt. Diese Regel läßt sich ganz allgemein so ausdrücken: wenn zwei Begriffe oder Erscheinungen sich nur durch die Abwesenheit oder Gegenwart eines Merkmales oder Umstandes unterscheiden, so ist das Merkmal oder der Umstand, worin

sie sich unterscheiden, für den bezüglichen Begriff oder die Erscheinung wesentlich. So z. B. wird der Raub im Unterschied vom Diebstahl danach bestimmt, daß Gewalt gegen eine Person oder Anwendung von Drohungen mit gegenwärtiger Gefahr für Leib und Leben bei sonst ganz denselben Merkmalen beider Handlungen stattgehabt hat. So schloß der Pariser Küster, daß die bestimmte Dame die Taschendiebin sei, weil, so oft sie sich zu Trauungen einfand, Portemonnaies abhanden kamen und sonst nicht.

Die dritte Regel bei J. St. Mill ist: Wenn zwei oder mehr Fälle, in welchen die Naturerscheinung statt hat, nur einen Umstand gemein haben, während zwei oder mehr Fälle, in welchen sie nicht stattfindet, nichts als die Abwesenheit dieses Umstandes gemein haben, so ist der Umstand, in welchem die zwei Reihen von Fällen allein differieren, die Wirkung oder Ursache oder ein notwendiger Teil der Ursache der Naturerscheinung (vereinigte Methode der Übereinstimmung und des Unterschiedes). So wird die doppelte Brechung des Lichtes als eine Eigenschaft bloß der krystallinischen Substanzen erkannt (wiewohl nicht umgekehrt alle krystallinischen Substanzen die Eigenschaft der doppelten Lichtbrechung besitzen). Diese Regel läßt sich wieder ganz allgemein so fassen: Wenn ein Begriff oder eine Erscheinung gilt, so oft ein bestimmtes Merkmal oder ein Umstand statt hat, so ist das Merkmal oder der Umstand dem Begriff oder der Erscheinung wesentlich, wenn auch damit noch nicht alle Momente der Sache erschöpft sind. So wird für die Sittlichkeit der Wille, für die Schönheit die leichte Faßlichkeit als wesentlich erkannt (wiewohl nicht umgekehrt aller Wille schon sittlich, alles leicht Faßliche schon schön ist).

§ 70. Die vierte Regel Mills lautet: Von irgend einer Naturerscheinung ziehe man den Teil ab, der durch frühere Induktion als die Wirkung gewisser Antezedentien bekannt ist, der Rückstand (Rest) der Naturerscheinung ist dann die Wirkung der übrigbleibenden Antezedentien (Methode der Rückstände, Reste). So ist das Lithium entdeckt worden, indem man einen Gewichtsüberschuß in dem schwefelsauren Salze entdeckte, das sich bei einer Analyse ergab. Allgemein kann man diese Regel so ausdrücken: Läßt man von einem Begriff oder einer Erscheinung die konsekutiven Merkmale oder Umstände weg, samt den konstitutiven, aus denen sie bekanntermaßen abzuleiten sind, so ist der Rest der konsekutiven Merkmale oder Umstände die Folge der noch übrigbleibenden konstitutiven. So erschließt man gegen den Materialismus die Ursprünglichkeit psychischer Kräfte (§ 44), so verfahren alle Argumentationen gegen bloßen Sensualismus (§§ 16, 17).

J. St. Mills fünfte Regel ist: Eine Naturerscheinung, die sich verändert, wenn sich eine andere Naturerscheinung in irgend einer besonderen Weise verändert, ist entweder eine Ursache oder eine Wirkung dieser Naturerscheinung oder durch irgend einen Kausalzusammenhang damit verknüpft (Methode der sich begleitenden Veränderungen). So wurde die Ausdehnung und Zusammenziehung der Körper als verknüpft mit der Zunahme oder Abnahme der Temperatur erkannt. Allgemein läßt sich diese Regel so ausdrücken: ein Begriff oder eine Erscheinung, die sich ändert, wenn ein anderer Begriff oder eine andere Erscheinung sich in besonderer Weise ändert, ist mit diesem Begriff oder dieser Erscheinung wesentlich verknüpft. So wird die Größe eines Winkels als abhängig von der Zunahme oder Abnahme der Neigung zweier sich schneidenden Linien erkannt, so die Stärkung des Gedächtnisses als abhängig von der Übung desselben.

§ 71. Der Syllogismus schloß S und P durch den identischen Mittelbegriff M notwendig zusammen, die Induktion schloß S und P durch die identischen Einzelfälle oder Arten a, b, c, d u. s. w. als gewiß oder wahrscheinlich zusammen. Der Analogieschluß endlich vermuthet, daß S auch P sein werde, weil ein mit dem S in gewissen Merkmalen übereinstimmender Begriff, x, P ist. Der Analogieschluß geht so von einem Fall auf einen anderen ähnlichen Fall. Stimmt nämlich ein Ding oder eine Art oder ein Vorgang mit einem anderen Ding, Art, Vorgang in vielen oder in wesentlichen bekannten Merkmalen überein, so schließt man auf Übereinstimmung auch in den noch übrigen Merkmalen. Die Formel ist: x hat die Merkmale a, b, c und p, S hat die Merkmale a, b, c, folglich wird S auch das Merkmal p haben. Auf die erste Figur des Syllogismus lässt sich die Gedankenbewegung veranschaulichend so zurückbringen:

was a, b, c ist, ist auch p,
S ist a, b, c
―――――――――
S ist auch p.

Der nächste Erklärungsgrund der Analogie ist wieder die im psychologischen Mechanismus (§ 3) gegründete Reproduktion einer Vorstellung durch eine ähnliche, d. h. teilweise mit ihr identische. Von dieser bloß psychologischen Reproduktion ähnlicher Vorstellungen, wozu sehr vage Ähnlichkeit genügt (Sprache, Mythen, Dichtung), unterscheidet sich die bewußte logische Analogie dadurch, daß sie Übereinstimmung in wesentlichen Merkmalen (§ 22) verlangt, oder wo diese noch nicht ermittelbar sind, mindestens viele übereinstimmende Merkmale fordert, um danach

auf Identität zu schließen. Bei diesem Schluß selbst macht das Denken stillschweigend die Voraussetzung, daß die Übereinstimmung der vielen oder wesentlichen Merkmale der beiden Begriffe von einer Gleichheit der Gesamtkonstitution beider herrühre, so daß, wo die einen Merkmale sind, auch die übrigen zu erwarten stehen. Wären die Merkmale der Dinge ohne inneren Zusammenhang beliebig bald so, bald so zu Koexistenzen und Successionen zusammengereiht, wie man etwa Perlen auf Schnüre zu reihen vermag, so könnte man nie von dem Dasein der einen auf das Dasein auch der anderen mit innerem Grunde schließen. Aber auch so geht der Schluß der Analogie an sich nicht über Wahrscheinlichkeit hinaus und hat für sich keine abschließende Bedeutung, sondern besitzt im großen und ganzen den Wert einer heuristischen Maxime, die uns einen Impuls giebt, weiter zuzusehen, ob sich die Vermutung, daß S wegen seiner teilweisen Übereinstimmung mit x auch p sei, noch durch andere Mittel direkt oder indirekt verifizieren läßt.

§ 72. Wegen der Ähnlichkeit der Dinge sind die Anwendungen der Analogie sehr ausgedehnt. Alle unsere Erkenntnis des Geistigen außer uns beruht auf Analogie, nicht bloß die des Seelenlebens der Tiere, sondern auch von Mensch zu Mensch; denn da jeder unmittelbar nur sein eigenes inneres Leben wahrnimmt, so liegt hier immer die Analogie zu Grunde: ich bin mir eines Inneren bewußt zusammen mit leiblichen Erscheinungen und Bewegungen, wo mir also gleiche leibliche Erscheinungen und Bewegungen entgegentreten, wird auch ein entsprechendes Innere sein. Bei den naturwissenschaftlichen Entdeckungen war fast immer eine Analogie leitend: die Gravitation als allgemeine Eigenschaft aller Körper, die Undulationstheorie des Lichtes, die mechanische Wärmetheorie, der Darwinismus beruhen ursprünglich auf Analogie. Sehr ausgebreitet ist die Analogie im Rechte: jedes Präcedens ist eine Analogie, alle mit *quasi* und *exemplo* gebildeten Begriffe im römischen Rechte beruhen auf Analogie; hierbei sind aber Mißgriffe wegen der Kompliziertheit der praktischen Verhältnisse besonders möglich. Eine vollständige Analogie z. B. ist der Begriff einer Gesellschaft als einer juristischen Person, sofern sie eben mit ihrem einheitlichen Willen Träger von Rechten ist, dagegen auf Verkennung der veränderten Verhältnisse beruhte der Analogieschluß der Lehrer des römischen Rechts im Mittelalter: Justinian war Kaiser der Römer und Herr der Welt, Friedrich I. ist Kaiser der Römer, also ist er auch mit allen Befugnissen der Cäsaren ausgestattet. In ähnlicher Weise sind bei analoger Übertragung von Institutionen des einen Volkes auf ein anderes sehr

oft Mißgriffe gemacht worden. Sehr wirksam ist die Analogie in ihrer Verwendung als Beispiel: führt keinen Krieg mit euren Grenznachbaren, denn das ist den Thebanern und Phokern sehr verderblich gewesen; gebt dem Dionys keine Leibwache, durch eine solche ist Pisistratus Tyrann von Athen geworden (ARISTOTELES). Bedenklich bleibt stets die Analogie vom Staat mit dem Einzelmenschen oder mit einem Organismus; denn der Staat ist stets eine kollektive Einheit vieler Willenssubjekte, was der Einzelmensch und der Organismus nicht ist. Die Geschichtsphilosophie beruht meist auf der gefährlichen Analogie, die Menschheit oder jedes Volk wie eine Person oder ein lebendes Wesen anzusetzen, man wird dadurch zum Realismus der Allgemeinbegriffe verleitet (§ 34). Eine Analogie ist auch der Grundgedanke LESSINGS bei seinem geschichtsphilosophischen Versuch: was die Erziehung bei dem einzelnen Menschen ist, das ist die Offenbarung bei dem ganzen Menschengeschlecht. — Fast aller religiöse Begriffsvorrat beruht auf Analogie, und auf der Verschiedenheit der jedesmaligen Analogie beruht die Verschiedenheit der Religionen voneinander: im Christentum ist die maßgebende Analogie Vater und Kind, im Islam Herr und Sklave, im alten China Himmel als Herrscher mit fester Ordnung in Natur und moralischer Welt und Mensch als Unterthan, der sich zu seinem Wohl der Ordnung einfügt u. s. w. Aus den historischen Wissenschaften kann als Beispiel einer richtigen und mehr und mehr verifizierten Analogie diejenige dienen, auf welcher die vergleichende Sprachwissenschaft ursprünglich ruhte: die romanischen Sprachen haben eine große Ähnlichkeit untereinander, die sie der Abstammung von einer gemeinsamen Mutter, nämlich dem Latein, verdanken, viele alteuropäische und mehrere asiatische Sprachen haben ebenfalls große Ähnlichkeiten untereinander, also werden sie dieselben auch der Abstammung von einer gemeinsamen Mutter verdanken (vgl. MAX MÜLLER, *Essays*, Band 2, deutsche Ausgabe).

§ 73. Der sog. mathematische Wahrscheinlichkeitsschluß ist nicht so sehr eine eigene Art von Schluß, als vielmehr eine ganze Methode, d. h. eine Kombination mehrerer Denkbewegungen zur Lösung gewisser Fragen, welche erst ausgebildet wurde vom 17. Jahrhundert an, als die Bedeutung der Zahl für alle Verhältnisse in Natur und Menschenleben mehr und mehr erkannt wurde. Ihren Ausgangspunkt nahm die Lehre von Glücksspielen. Z. B. bei einem Spiel Whistkarten hat man offenbar die Wahrscheinlichkeit $^1/_{52}$, eine bestimmte Karte zu ziehen, dagegen für ein Bild überhaupt hat man die Wahrscheinlichkeit $^{12}/_{52}$ oder $^3/_{13}$, und für eine andere Karte als ein Bild die Wahrscheinlichkeit $^{40}/_{52}$ oder

$^{10}/_{13}$ u. s. f. Sind die möglichen günstigen Fälle über $^1/_2$, so ist die Wahrscheinlichkeit für, sind die ungünstigen Fälle größer als $^1/_2$, so ist die Wahrscheinlichkeit gegen, die Gewißheit selbst wird mit 1 bezeichnet. Bei diesen Ansätzen weiß man den Umfang der gleichmöglichen Fälle — es liegt also ein disjunktives Urteil zu Grunde — und kann daraus berechnen, was in der Mehrheit der Fälle eintreten wird, während der einzelne wirkliche Fall ungewiß bleibt, weil er von vielen nicht voraus zu berechnenden Umständen abhängig ist. Wahrscheinlichkeit bezieht sich so auf eine große Zahl oder Aufeinanderfolge von Fällen, auf eine Reihe. Nach ihr findet man, daß das, was man hierbei Zufall nennt, bei einer ausgedehnten Prüfung in einem gewissen bestimmten Verhältnis zu der ganzen Zahl der Fälle vorkommt. Die Wahrscheinlichkeitsrechnung ist daher die Durchschnittsrechnung für unsichere Erfolge. Es gilt für sie das von Jakob Bernouilli mathematisch bewiesene Gesetz, welches schon aus dem Begriff gleichmöglicher Fälle folgt, daß die Wechsel der Fälle im Durchschnitt, wenn die Zahl der Wiederholungen nur groß genug ist, im Verhältnis der einfachen Wahrscheinlichkeiten der verschiedenen entgegengesetzten Fälle erfolgen. Hieraus läßt sich z. B. ableiten, daß bei Lotterien und Spielbanken der einzelne Einsatz eine sehr geringe Wahrscheinlichkeit des Gewinnes hat, daß Spielbanken nur gesprengt werden können, wenn ein einzelner mit gleichen Mitteln wie die Bank das Spiel lange fortsetzt, aber auch, warum die, welche täglich etwa eine Whistpartie miteinander machen, am Ende vieler Jahre im Durchschnitt weder verloren noch gewonnen haben. Dies Verfahren, wo das Ganze und seine Teilung in gleichmögliche Fälle gegeben ist, nennt man die Wahrscheinlichkeitsrechnung *a priori*.

§ 74. Eine Umkehrung hiervon ist die Wahrscheinlichkeitsrechnung *a posteriori*. Bei ihr sind Reihen von Fällen gegeben, und es gilt, aus ihnen die Teilung des vorausgesetzten Ganzen in seine gleich möglichen Fälle annähernd zu erraten, wie wenn man z. B. aus dem fortgesetzten Ziehen und Wiederhineinlegen von Kugeln in ein Gefäß zu bestimmen versucht, wie viel weiße und schwarze Kugeln im Verhältnis darin sind, und welche Wahrscheinlichkeit man bei der nächsten Ziehung etwa für eine weiße habe. Man verfährt dabei nach dem Satz, daß bei lange fortgesetzten Beobachtungen die Verhältnisse der beobachteten Ereignisse mit immer steigender Wahrscheinlichkeit der Teilung des Ganzen selbst entsprechen. Diese Methode findet Anwendung auf die Erratung solcher Gesetze in Natur und Menschenleben, bei denen

viele Ursachen der Rechnung nicht zu unterwerfen sind und im Einzelnen auf sehr veränderliche Weise den Erfolg bestimmen, aber im Ganzen doch innerhalb bestimmter Schranken gleichmäßig fortwirken, z. B. bei der Bestimmung der mittleren Temperatur eines Ortes, der mittleren Fluthöhe an einer Küste, bei der Feststellung der wahrscheinlichen Anzahl von Geburten, Sterbefällen, Heiraten, Brandschäden u. ä. Die Methode hierbei wird bezeichnet als das Gesetz der großen Zahlen, dessen Sinn ist, daß hinlängliche Vervielfältigungen der Beobachtungen zu sicheren Durchschnittszahlen einer mittleren Wahrscheinlichkeit führen. So läßt sich mit Wahrscheinlichkeit aus einer längeren Vergangenheit für die nächste Zukunft die Zahl der Todesfälle berechnen, natürlich unter der Voraussetzung, daß die physischen, sozialen und sittlichen Verhältnisse keine bemerkenswerte Veränderung erleiden. Demgemäß ist das mittlere Verhältnis der geboren werdenden Knaben zu den Mädchen in den europäischen Ländern 104—108 : 100, demgemäß war in England auf Grund langjähriger Beobachtungen (1838—66) die Sterblichkeit in den ersten fünf Jahren 7 %, dagegen von 5—25 kaum 1 %, von 25—35 gerade 1 % u. s. w. Das Subjekt, von dem man nach dem Gesetz der großen Zahlen etwas weiß, ist aber z. B. nicht der Einzelmensch, sondern große umfassende Gesamtheiten von Menschen. Die Wahrscheinlichkeit besteht in der Betrachtung der Gesetze des Schließens, sofern sie anwendbar sind auf Klassen von Dingen, welche Unregelmäßigkeit im einzelnen mit Regelmäßigkeit im ganzen verbinden.

§ 75. Dagegen scheint die Anwendung des Gesetzes der großen Zahlen auf Verbrechen und Selbsttötungen, die sogenannte Moralstatistik, noch keineswegs diejenige sichere Grundlage zu besitzen, welche sie sich selbst vielfach zuschreibt; die Konstanz und Regelmäßigkeit ist hier geringer, als man behauptet hat (vergl. Rhenisch, Zur Orientierung über die Untersuchungen und Ergebnisse der Moralstatistik, Zeitschrift für Philosophie von Fichte, Wirth und Ulrici, 1876, und ebenderselbe, Göttinger gelehrte Anzeigen 1883 S. 44, 49, 50). Aber selbst wenn eine größere Konstanz bei genauerer Methode sich zeigen sollte, so würde dieselbe 1) nur relativ sein; denn diese Gesetze schweben nicht über den Menschen, sondern sind Folgen von veränderlichen Kräften im Menschen; Beispiel die Südsee-Inseln, einst mit Kannibalismus und also einem jährlichen eisernen Bestand an Opfern desselben, jetzt ohne solchen; Spanien, einst mit Inquisition, Autodafés und einem jährlichen eisernen Bestand derselben, jetzt ohne solche. 2) Die relative

Konstanz würde bloß zeigen, daß moralische Gesamtzustände sich langsam ändern; Beispiel die Aufnahme des Christentums im römischen Reich und bei den Germanen mit ihren Folgen etwa gegen Kinderaussetzung und für Armen- und Krankenpflege. 3) Solche relative Gesetze beweisen nichts gegen Freiheit als Kraft zur Besserung und Änderung, denn diese sittliche Selbstthätigkeit ist zwar als abstrakter Gedanke ein sich gleich bleibendes Bewußtsein, dagegen ist sie als effektive Kraft in dem Grad ihrer Stärke und Wirksamkeit veränderlich, des Wachstums und der Abnahme fähig, gerade wie Vernunft und andere höhere Kräfte des Geistes auch, sie bedarf daher nicht bloß in Kindheit und Jugend, sondern auch bei den Erwachsenen der Anlehnung und Stütze (religiöse und sonstige Gemeinschaften). Selbst in den verschiedenen Ständen ist je nach dem vorherrschenden Standesbewußtsein das Verhalten z. B. zum Selbstmord sehr verschieden und variiert sogar nach den verschiedenen sozialen Auffassungen in denselben Ständen von Land zu Land. 4) Bei der großen Versuchbarkeit der menschlichen Natur, welche alle Kenner derselben stets konstatiert haben (Chinesen, Inder, Griechen, Römer, die christliche Bitte: Führe uns nicht in Versuchung), ist nicht die große Zahl der Verbrechen u. s. w. zu verwundern, sondern die relativ kleine; es werden sehr viele Versuchungen überwunden.

Litteratur zur Wahrscheinlichkeitsrechnung: Jakob Bernouilli, *ars conjectandi*; Laplace, *traité philosophique des probabilités*; Fries, Theorie der Wahrscheinlichkeitsrechnung; Quételet, *sur la probabilité*; Venn, *the logic of chance, 2. ed. 1876.*

Fünfter Abschnitt.

Von den zusammenfassenden oder systematischen Formen des Denkens.

§ 76. Die zusammenfassenden Formen des Denkens sind Definition, Division, Lehre vom Beweis und von der Methode. Sie heißen zusammenfassend, weil jede von ihnen sich auf mehrere der bisher entwickelten logischen Lehren gründet; systematisch heißen sie, weil das Ganze einer Wissenschaft sich nach ihnen gliedert.

§ 77. Die Definition und die Division gründen sich auf die Lehre von Vorstellung, Begriff und Urteil. Der Zweck der Definition ist, den Inhalt eines Begriffs klar und deutlich (§ 12) zu machen. Infolge der fast durchgängigen Vergleichbarkeit aller Vorstellungsinhalte geschieht

dies am präzisesten durch Angabe seiner nächsthöheren Gattung und des Artunterschiedes (*per genus proximum et differentiam specificam*). Die nächsthöhere Gattung bezeichnet dabei die Gruppe, welcher der Begriff durch seine Hauptmerkmale angehört, die, eben weil sie in mehreren Fällen vorkommen, bekannter sind, und enthält zugleich die logische Kategorie in sich, ob nämlich der Begriff ein Substanzbegriff, ein Eigenschafts- und Thätigkeitsbegriff oder ein Relationsbegriff ist; die spezifische Differenz giebt die Merkmale an, durch welche innerhalb der Gattung dem Begriff seine bestimmte Stelle angewiesen wird. So ist in der Euklidischen Definition: Zahl ist die aus abstrakten Einheiten zusammengesetzte Menge, Menge die Gattung und zugleich ein Relationsbegriff, aus abstrakten Einheiten zusammengesetzt giebt die Differenz von anderen Mengen an, wie Herde, Haufe u. s. w. Andere Beispiele sind: Diamant ist vollkommen reiner und dabei krystallisierter Kohlenstoff; Stand im sittlichen Sinne ist die Bildungsstufe eines Menschen; Vermögen sind alle nützlichen und angenehmen Dinge, welche einen Tauschwert haben; Staat ist das Ganze einer Menge von Menschen, die unter Rechtsgesetzen leben (Kant). Oft sind, wie in den Definitionen der Botanik und Zoologie, die Angaben alles dessen, was nächsthöhere Gattung und Artunterschied bestimmt, sehr umständlich.

§ 78. Eine solche Definition ist oft schwer zu erreichen. Schwierigkeiten können bieten: 1) die logische Kategorie, z. B. bei Raum; 2) die Gattung, nach der kirchlichen Dogmatik giebt es keine Definition von Gott *ex generis defectu,* denn Unendliches und Endliches seien unvergleichbar; 3) die spezifische Differenz, z. B. bei den sogenannten Pflanzentieren. In solchen Fällen muß man sich mit Vorbereitungen zu einer Definition begnügen. Solche Vorbereitungen sind die Beschreibung und die Erörterung eines Begriffs. Die Beschreibung sucht von dem Gegenstand eine Menge von Merkmalen auf, die Erörterung hebt eines oder mehrere wesentliche heraus. So ist es z. B. Beschreibung des Raumes, wenn man sagt: im Raum sind alle Körper, er ist unendlich, er braucht nicht als erfüllt vorgestellt zu werden, in ihm geschieht alle Bewegung, er kann ins Unendliche geteilt werden, er hat Länge, Breite und Tiefe. Dagegen Erörterung ist es, wenn als Grundeigentümlichkeiten des Raumes herausgehoben werden, daß er sich in unendlich viele Richtungen erstreckt, daß diese sich aber auf drei zurückführen lassen. Zur Definition fehlt da die Gattung und logische Kategorie, ob etwa Raum ein Ding ist oder eine Eigenschaft oder eine Relation (Distanz zweier oder mehrerer Gegenstände).

Da zur Definition stets ein Mehreres erfordert wird (Gattung und spezifische Differenz), so lassen sich einfache Vorstellungen, d. h. solche, in denen sich kein Mehreres unterscheiden läßt (§ 12), nicht definieren, sondern müssen unmittelbar klar, d. h. ohne Definition klar sein, so z. B. alle Grundempfindungen, wie süß, rot, angenehm u. s. w. Man kann dieselben im Menschen nur dadurch hervorrufen, daß man ihm die äußeren Eindrücke zuführt, unter welchen sie zu entstehen pflegen, oder daß man ihn in die geistige Lage zu versetzen versucht, bei der sie sich regen, das letztere bei reinen Denkbegriffen, wie die Hauptmomente von Substanz, Kausalität u. ä. Alle Definitionen nehmen ihre Elemente letztlich aus solch unmittelbar klaren Vorstellungen her.

§ 79. Da eine Definition den Inhalt eines Begriffs klar und deutlich machen soll, so kann es, streng genommen, nur Realerklärungen, Inhaltserklärungen geben. Die sogenannten Nominaldefinitionen sind nur als vorläufige ungefähre Hinweisungen auf einen Begriffsinhalt zulässig, insofern man ein Wort oder eine sprachliche Bezeichnung durch eine andere ersetzt, von der man annimmt, sie werde annähernd den Realbegriff erwecken. So ist die Erklärung, Philosophie bedeutet Liebe zur Weisheit, bloße Nominaldefinition, die Realdefinition wäre, Philosophie ist Erkenntnis der letzten Gründe und Prinzipien der Wissenschaften. Alle Lexika und alle wörtlichen Übersetzungen aus einer Sprache in die andere sind zunächst bloße Namenserklärungen, denn die Begriffsinhalte, welche bei den einzelnen Wörtern gedacht werden, decken sich selten in zwei Sprachen ganz genau (Beispiel *libra* und ℔, *λόγος*, *ratio*, Vernunft) und oft sind dieselben gar nicht eigentlich durch ein Wort der anderen Sprache wiederzugeben (Beispiel das französische *esprit*, das deutsche Gemüt und Gemütlichkeit). Ein besonderer Fall der Realdefinition ist die kausale oder genetische, die etwas dadurch erklärt, daß sie seine Entstehung oder sein Zustandekommen angiebt, z. B. eine Zahl mit sich selbst multipliziert ist eine Quadratzahl; ein Deutscher, welcher sich mit einer ausländischen Regierung einläßt, um dieselbe zu einem Krieg gegen das deutsche Reich zu veranlassen, begeht einen Landesverrat.

§ 80. Die hauptsächlichsten Mangelhaftigkeiten, die es gilt bei einer Definition zu vermeiden, sind: 1) daß sie nicht präzis genug ist, etwa nicht bloß konstitutive Merkmale enthält, sondern auch konsecutive (§ 23); 2) daß sie zu eng oder zu weit ist, d. h. auf mehr oder auf weniger Begriffe paßt, als beabsichtigt ist, so ist die Definition des Menschen als des vernunftbegabten lebenden Wesens zu weit, sie

würde, Leben als innere Regsamkeit verstanden, auch auf Gott, auf Engel passen, dagegen ist der Begriff des Rechtes zu eng, wenn man in denselben das Merkmal aufnimmt, durch den Gesetzgeber ausdrücklich verfügt, weil dadurch eigentliches Gewohnheitsrecht ausgeschlossen wäre. 3) Darf die Definition keine Zirkelerklärung sein, d. h. es darf das zu Erklärende nicht selbst in der Erklärung offen oder versteckt wieder vorkommen, wie z. B. in der Definition geschieht: Größe ist, was vermehrt und vermindert werden kann, da vermehren und vermindern selbst heißt, Größe zufügen oder wegnehmen. 4) Darf eine Definition keine bildlichen oder dunklen Ausdrücke enthalten, wie etwa die Erklärungen Hegels, Raum ist die abstrakte Allgemeinheit des Außersichseins der Natur, Geist ist die Wahrheit der Natur.

§ 81. Die Einteilung, Division, eines Allgemeinbegriffs gliedert den Umfang desselben, zerlegt die Gattung in Arten, die Arten in Unterarten. Einen solchen einzuteilenden Allgemeinbegriff hat man zwar ursprünglich nur durch Aufsteigen von Einzelbegriffen (§ 28) gewonnen, allein hierbei geschieht es überwiegend, daß die in sehr vielen Vorstellungen gleichen Merkmale zuerst zusammengefaßt werden, mit anderen Worten, daß man die allgemeinsten Begriffe, wie Tier, Pflanze, sehr frühe bildet, und dann bei näherer Bekanntschaft mit ihrem Umfang sich das Bedürfnis nach weiterer Gliederung derselben einstellt. Das Allgemeine, welches so von oben abwärts in seine Arten zerlegt wird, heißt das Teilungsganze, die niederen Begriffe, welche den Umfang des höheren ausmachen, heißen die Teilungsglieder, welche untereinander koordiniert sein müssen (§ 30). Nach der Anzahl der Teilungsglieder heißt die Einteilung Dichotomie, Trichotomie, Polytomie. Der Hauptpunkt bei der Einteilung ist ihre Grundlage, das sogenannte *fundamentum divisionis,* darunter versteht man die Rücksicht, welche, oder das schon eingeteilte Merkmal, welches bei der Einteilung angewendet wird. Es ist dies oft das Resultat erst vielfachen wissenschaftlichen Bemühens nach der Methode von §§ 26—35; so z. B. die Einteilung der Pflanzen in Kryptogame und Phanerogame (jene = keine Blüten mit Staubbeuteln und Samenknospen besitzend, wie die letzteren), die Einteilung der Minerale nach ihrer chemischen Zusammensetzung, die Einteilung der Physik in die Lehre von den Körperbewegungen und den Molekularbewegungen. Mit dem Unterschied natürlicher und künstlicher Klassifikation meint man dabei dies, daß die letzteren nach einer Rücksicht verfahren, die sich für unsere Auffassung gut durchführen läßt, wie die Linnésche Einteilung der Pflanzen nach den Be-

fruchtungsorganen, dabei aber doch Dinge in verschiedene Arten scheidet, welche sonst viel Gemeinsames haben, sodaß der Eindruck entsteht, unsere Einteilung treffe mit dem Gang der Natur selbst wohl nicht zusammen.

§ 82. Wenn man einen Teilungsgrund wieder einteilt, so ergiebt dies die Untereinteilungen, Subdivisionen; Beispiel: Einteilung der Naturkörper in organische und unorganische und deren weitere Einteilung, Einteilung der Künste nach den Mitteln der Darstellung (Aristoteles) in bildende, redende, Musik und Tanzkunst (Rhythmus der Bewegungen der menschlichen Gestalt) und die weitere Einteilung der bildenden, der redenden Künste. Man kann einen Begriff nach verschiedenen Einteilungsgründen einteilen je nach den besonderen wichtigen Gesichtspunkten (rein theoretischen, technischen, ästhetischen u. s. w.), dies ergiebt Nebeneinteilungen, Kodivisionen. So teilt man die Tiere außer ihrer wissenschaftlichen zoologischen Klassifikation nach ihrer Bedeutung für das Kulturleben der Menschen ein in zahme und wilde, die Pflanzen außer ihrer wissenschaftlichen botanischen Systematik nach der Rücksicht gewisser Verwendungen in offizinelle und nichtoffizinelle.

§ 83. Nicht zu verwechseln mit der Einteilung eines Begriffs in seine Arten ist: 1) die Unterscheidung der mehreren Bedeutungen eines Wortes, denn diese sind sprachlich oft nicht durch denselben logischen Allgemeinbegriff, sondern bloß durch vage oder gefühlsmäßige Ähnlichkeit zusammengehalten (§ 26). So bedeutet das Wort Natur: 1) den Inbegriff der Dinge, welche den Sinnen erscheinen, im Gegensatz zu Geist und Denken; 2) die bleibende Beschaffenheit eines Dinges, sie sei körperlich oder geistig, z. B. Natur der Pflanze, Natur der Seele; 3) die Beschaffenheit eines Dinges im Gegensatz zu den Veränderungen durch menschliche Kunst, Beispiel die freie Natur, dieser Mensch ist die reine Natur; 4) die schaffende Kraft, wie in den Ausdrücken, die Natur ist unerschöpflich, die Natur wählt die einfachsten Mittel. Das, was diese verschiedenen Bedeutungen einigermaßen verknüpft, ist nach der Geschichte der (aristotelische) Gedanke, daß Natur am besten zu bestimmen sei in Kontradistinktion von der menschlichen Kunst mit dem Nebengedanken, daß diese letztere auch nie etwas so Beharrendes hervorbringe wie jene. — So hat das Wort Ding die Bedeutungen: 1) logisch, was überhaupt widerspruchslos gedacht werden kann, sei es Substanz, Eigenschaft, Zustand, Thätigkeit, Relation, im Gegensatz zum Unding, zu dem, was gar nicht gedacht werden kann; 2) metaphysisch, eine Substanz; Gegensatz: Eigenschaften, Thätigkeiten, Zu-

stände, Relationen; 3) im gewöhnlichen Leben eine körperliche Sache; 4) juristisch, alles, was Gegenstand eines Rechtgeschäftes werden kann, sei es eine *res corporalis*, wie Grundstück, Vieh, oder eine *incorporalis*, wie Verpflichtung, Erbschaft, Nutznießung. Das Zusammenhaltende der verschiedenen Bedeutungen ist hier, daß der Geist sich mit alledem in der Weise des gegenständlichen Vorstellens zu thun machen kann und zwar in wirksamer Weise je nach einer besonderen Rücksicht. Zweitens ist die Einteilung eines Begriffs verschieden von der Zerlegung eines zusammengesetzten Ganzen in seine Bestandteile, seine *partes integrantes*, ein solches zerlegte Ganze braucht gar kein Allgemeinbegriff zu sein. So sind die Teile eines bestimmten einzelnen Gartens Rasenplätze, Beete, Wege, Lauben; die Einteilung des Allgemeinbegriffs Garten wäre z. B. Nutzgarten und Ziergarten, die Untereinteilung der Ziergärten wieder die englische Art und die französische. Drittens ist die Einteilung eines Begriffs in seine Arten an sich verschieden von der Anordnung oder Disposition einer Rede oder eines Buches, denn deren Thema braucht gar nicht immer ein Allgemeinbegriff zu sein, sondern es kann sich um etwas ganz einzelnes handeln, z. B. bei einer Rede um eine bestimmte Maßregel, welche aus verschiedenen Gesichtspunkten, etwa der Sittlichkeit, der Ehre, der Nützlichkeit, der Klugheit empfohlen wird.

§ 84. Vom Beweis. Beweisen heißt die Wahrheit eines Satzes aus der Wahrheit eines oder mehrerer anderer Sätze ableiten; man kann also nur beweisen, wenn man schon wahre oder für wahr gehaltene Sätze hat. Die Ableitung geschieht mittelst der verschiedenen Arten des Schlussverfahrens (§§ 48—75). Der zu beweisende Satz heißt die Behauptung oder *Thesis*, die Sätze, mittelst deren der Beweis geführt wird, heißen die Beweisgründe oder Argumente; die Wahrheit der Gründe heißt ihre Beweiskraft (*nervus probandi*). *Argumenta ad hominem* nennt man solche Beweisgründe, welche uns derjenige, mit dem wir gerade zu thun haben, als wahr einräumt, ohne daß untersucht wird, ob sie auch jede Prüfung aushalten würden; *argumenta ad veritatem* sind dagegen solche, welche jedermann bei der nötigen Vorbildung einräumen muß. Als Beispiele der letzteren Art können dienen die Beweise der Mathematik, der Beweis der physikalischen Geographie, daß die Erde rund sei, die Beweise für die Echtheit einer Schrift etwa aus Anführungen derselben bei gleichzeitigen Autoren. Beispiele zur ersteren Art sind etwa die Beweise der Anhänger einer bestimmten politischen, kirchlichen u. s. w. Richtung untereinander.

§ 85. Direkte und indirekte Beweise. Ein Beweis ist direkt, wenn die Thesis unmittelbar und also ohne Umweg aus der Wahrheit des oder der Beweisgründe abgeleitet wird, z. B. die Gleichheit der Radien im Kreis aus der genetischen Definition desselben. Indirekt dagegen (apagogisch, *deductio ad absurdum*) ist ein Beweis, wenn man zunächst einen Augenblick annimmt, das kontradiktorische Gegenteil der Thesis sei wahr, dann zeigt, daß die Annahme von dessen Wahrheit mit bekannten oder ausgemachten anderen Wahrheiten in Widerspruch stehen würde, also nach dem Satz des zu vermeidenden Widerspruchs (§ 44) aufgegeben werden muß, und somit kraft des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten (§ 45) die Wahrheit der ursprünglichen Thesis sich ergiebt. Beispiel: alle Radien sind einander gleich; denn angenommen, sie wären ungleich, also die einen größer als die anderen, so müßte nicht dieselbe Linie durch Herumführen um ihr festes Ende den Kreis erzeugt haben, was gegen den offenbaren Thatbestand ist. Die gewöhnliche Form indirekter Beweise ist: Notwehr ist erlaubt; denn sonst wäre trotz aller staatlichen Ordnung kein Mensch seines Lebens sicher; diese Schrift kann nicht von Plato sein, denn sonst müßten zwei ganz verschiedene Stilarten oder Gedankenkreise Plato zugeschrieben werden. — Daß wir so leicht auf indirekte Beweise kommen, erklärt sich daraus: 1) daß bei jeder bejahenden Behauptung sich auch unwillkürlich ihre mögliche Verneinung aufdrängt und umgekehrt zufolge des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten (§ 45); 2) daß der logische Widerspruch, den der indirekte Beweis dann abwehrt, von allen logischen Gesetzen infolge seiner zugleich psychologischen Wirkung als Kontrast sich am lebhaftesten fühlbar macht, also geistig erregend wirkt; 3) daß von wenigen festen Bejahungen her sich unendlich viel Verneinungen ergeben (§ 40), also die Chance, einen indirekten Beweis zu finden, immer groß ist. Gegen die Bevorzugung indirekter Beweise spricht, daß durch sie zwar z. B. konstatiert wird, man müsse die und die Thesis als wahr annehmen, aber bloß aus dem Grunde, weil ihre Verwerfung mit anerkannten Sätzen streiten würde, ohne daß doch jene Thesis immer aus diesen Sätzen direkt folgt, während man bei einem direkten Beweis gerade den inneren Zusammenhang der Thesis mit den Argumenten einsieht.

§ 86. Die Hauptfehler beim Beweis sind: 1) die Verfehlung der Thesis, die sogenannte *mutatio* oder *ignoratio elenchi* oder *status controversiae*, auch *μετάβασις εἲς ἄλλο γένος* genannt, wenn man nämlich etwas anderes beweist, als bewiesen werden sollte, was infolge der

Vieldeutigkeit der Sprache und der Schwierigkeit, genau die Nüancierung einer Ansicht zu treffen, gar nicht selten vorkommt (Leichtigkeit der Mißverständnisse). Diesen Fehler hat z. B. der Beweis der Willensfreiheit durch beliebiges Aufstehen und Niedersetzen, denn der Determinist leugnet nicht, daß wir uns in diesen und ähnlichen Fällen zunächst innerlich frei vorkommen. Hierher gehört auch das zu wenig und das zu viel Beweisen, insoweit nämlich beim Zuvielbeweisen die eigentliche Thesis verfehlt wird. An beiden letzteren Fehlern zugleich leidet der Beweis für das Recht, lebende Wesen zu töten, daß sie sonst durch ungemessene Vermehrung die ganze Erde einnehmen und so unsere eigene Existenz bedrohen würden; denn er paßt streng genommen nicht auf Wassertiere und könnte auch auf Menschen bezogen werden. 2) Die *petitio principii*, d. h. die Verwendung von Argumenten, die selbst keine Gewißheit haben, so z. B. im ontologischen Beweis der Gedanke, daß das Dasein eine Vollkommenheit im logischen Begriff eines Dinges, d. h. im bloßen Gedanken desselben ausdrücke, während der logische Begriff genau dieselben Merkmale hat, ob sein Gegenstand bloß gedacht ist oder auch außerdem real existiert (Kants Beispiel von den gedachten und den wirklichen hundert Thalern). 3) Der Zirkel oder die Diallele, wenn nämlich die Gewißheit eines Beweisgrundes selbst erst von der zu beweisenden Thesis abhängig gemacht wird. So folgerte Cartesius aus unserer klaren und deutlichen Idee eines vollkommensten Wesens oder Gottes die Existenz desselben und aus der Existenz dieses vollkommensten Wesens, welches also auch nicht täuschen könne, die Wahrheit unserer klaren und deutlichen Ideen, also auch der eines vollkommensten Wesens. So bewiesen die Stoiker aus der Wahrheit der Mantik das Dasein Gottes, und aus dem Dasein Gottes folgerten sie wiederum die Wahrheit der Mantik.

§ 87. Da Beweisen nach § 84 heißt, die Wahrheit eines Satzes aus der Wahrheit eines oder mehrerer anderer Sätze ableiten, so entsteht die Frage, woher kennt man die Wahrheit der Sätze, aus denen man ableitet. Nun können diese Sätze selbst wieder aus anderen Sätzen abgeleitet sein und sind es vielfach, aber dieser Regreß von Beweis zu Beweis geht nicht ins Unendliche, früher oder später stößt man auf Sätze, welche nicht mehr aus anderen Sätzen ableitbar sind, auf sogenannte unmittelbar gewisse Sätze oder unmittelbare Wahrheiten. Solche unmittelbar gewisse Erkenntnisse sind z. B. die Axiome der Mathematik, die logischen Grundregeln, die allgemeinen Grundsätze über die Natur, wie etwa, daß jede Veränderung eine Ursache habe,

so wie alle Einzelwahrnehmungen aus der Natur oder unserem inneren Leben, z. B. daß dort ein Baum steht, daß dieser Tisch viereckig und braun ist, daß eben mein Zahn wieder schmerzt u. s. w.

§ 88. Daß die unmittelbar gewissen Sätze nicht im logischen Sinne des Wortes bewiesen, d. h. aus anderen Sätzen abgeleitet werden können, erweckt oft die Meinung, als wären sie nicht so sicher, wie die aus anderen Sätzen abgeleiteten, oder als wäre es willkürlich und in unser Belieben gestellt, welche Sätze man als unmittelbare Wahrheiten annehmen wolle. Dies ist keineswegs der Fall; denn die unmittelbar gewissen Sätze sind Urteile und müssen als Urteile dem Satz des Grundes gemäß gebildet sein (§ 39); sie sind zwar nicht des Beweises fähig, wohl aber der Begründung, und da sie selber die Fundamente für logische Beweise abgeben müssen, so erheischen sie die allersorgfältigste Aufzeigung ihrer Gültigkeit in Erfahrung oder Denken. So müssen die ersten Definitionen, Postulate und Axiome der Mathematik begründet werden entweder durch Abstraktion aus der Erfahrung oder durch Nachweisung ihrer schlechthinigen Gültigkeit im bloßen Verstand. Die Grundsätze der Logik, wie die drei Hauptkategorien, der Satz der Identität und des Grundes, sind unweigerliche Thatsachen des Denkens in uns. Die meisten Gesetze der modernen Naturwissenschaft sind Abstraktionen aus der wissenschaftlichen Erfahrung, z. B. daß alle Bewegungsursachen in der geraden Verbindungslinie ihres Ausgangs- und ihres Angriffspunktes wirken. Die Aufzeigung der Gültigkeit in Erfahrung oder Denken kann auch indirekt geschehen. Dies hat statt bei den Hypothesen, d. h. Sätzen, welche Erfahrung und Denken nicht unmittelbar bietet, aber wohl zu ihnen hinleitet, und die nicht bloß in sich selbst sich logisch widerspruchslos durchführen lassen, sondern mit deren Annahme auch die Erscheinungen, welche die Erfahrung der Natur oder des geistigen Lebens bietet, durchgängig zusammenstimmen. Eine solche durchgeführte Hypothese nennt man eine Theorie. Beispiel einer begründeten Hypothese ist die Undulationstheorie des Lichtes, der Satz, daß jeder Vorstellung, die in uns einmal erzeugt ist, eine gewisse Beharrungskraft zukommt, die Annahme eines Stammvolkes, aus welchem die indogermanischen Völker und Sprachen sich abgezweigt haben. — Bei der Beurteilung einer Philosophie und überhaupt einer wissenschaftlichen Theorie kommt alles darauf an, ausfindig zu machen, was sie als letzte unmittelbar gewisse Annahmen voraussetzt (ihren Standpunkt), denn solche Annahmen sollten zwar immer in den Vordergrund gestellt werden, damit sie darauf

geprüft würden, ob sie dem Satze des Grundes Genüge thun, es geschieht aber noch sehr selten; meist wird mehr nach dem Gesamteindruck etwas angenommen oder verworfen, aber ein Gesamteindruck kann durch Assoziationen mit richtigem oder, indem Streben für Erfüllung genommen wird, lange täuschen.

§ 89. Auf Grund der §§ 84—88 ist die Methode oder das Gesamtverfahren bei der Herstellung einer Wissenschaft, d. h. einer Mannigfaltigkeit von Erkenntnissen, sofern sie ein nach logischen Gesetzen zusammenhängendes Ganze ausmachen, teils analytisch oder regressiv, d. h. sie geht von Folgesätzen zu den Beweisgründen, von Erscheinungen zu den Prinzipien, teils synthetisch oder progressiv, d. h. sie geht von den Beweisgründen zu den Folgesätzen, von den Prinzipien zu den Erscheinungen. Euklids Geometrie ist synthetisch, denn sie stellt die unmittelbaren Wahrheiten voran und führt die Lehrsätze auf dieselben zurück. Die neuere Physik war analytisch, unter Voraussetzung der Diskretheit der Materie und mit Hülfe der Mathematik fängt sie an synthetisch zu werden. Die Grammatik der europäischen Sprachen als Wissenschaft ist ursprünglich analytisch, durch die vergleichende Sprachforschung ist ein synthetisches Element in sie gekommen. Die §§ des Strafgesetzbuches sind Folgesätze, zu denen in den Motiven die Prinzipien stecken. Meist durchkreuzen sich beide Methoden; man sucht analytisch die Prinzipien, operiert von ihnen aus synthetisch, wo dann das synthetische Verfahren noch nicht recht geht, verfährt man wieder analytisch u. s. f.

Dies, daß die logische Methode aus Erscheinungen Prinzipien sucht und aus Prinzipien Erscheinungen ableitet, wird oft dahin zugespitzt, es sei das logische Ideal, alle Vielheit und Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, d. h. des äußerlich und innerlich unmittelbar Gegebenen, auf ein einziges letztes Prinzip zurückzuführen und aus diesem alles abzuleiten. Allein da logische Zurückführung auf ein Prinzip und Ableitung aus einem solchen nur heißt, aufzeigen, daß die wesentlichen Merkmale in mehreren Erscheinungen gleich sind, so wird dadurch die Vielheit der Dinge nicht berührt, und die unaufhebbare Verschiedenartigkeit der Denkinhalte macht gerade nach dem Identitätsgesetz ein solches angebliches Ideal unmöglich, denn nach dem Identitätsgesetz ist eben Gleiches gleich und Verschiedenes verschieden, also eine Aufhebung aller Unterschiede undenkbar.

§ 90. Zur Geschichte und Litteratur der Logik. Nachdem Sokrates mit Bewußtsein die Induktion, welche bei ihm Abstraktion und

Analogie mit umfaßt, und die Definition geübt hatte, und dazu PLATO noch die Einteilung hinzugefügt, wurde ARISTOTELES der Schöpfer einer systematisch ausgeführten Logik, indem er die Regeln der Syllogistik und der Prinzipienbegründung hinzuthat *(Organum)*. Die aristotelische Logik ging durch BOËTIUS um 500 n. Chr. in das Abendland über und war ein Hauptwerkzeug der Scholastik. Die Induktion wurde von BACO VON VERULAM in seinem *novum organon* (1620) ausführlicher entwickelt. Bemerkenswert sind aus dem 17. Jahrhundert die *art de penser* von ARNAULD (cartesianisch), aus dem 18. Jahrhundert CHRISTIAN WOLFFS *logica* und LAMBERTS Neues Organon; aus der Kantischen Schule KIESEWETTER, TWESTEN, FRIES. Eine Verschmelzung von Logik und Metaphysik sind: HEGELS Wissenschaft der Logik, SCHLEIERMACHERS Dialektik, TRENDELENBURGS Logische Untersuchungen. Die jetzt verbreitetsten Bücher über Logik sind: DROBISCH (mehr mathematisch-naturwissenschaftlich), ÜBERWEG (mehr philologisch), J. ST. MILL (mehr empiristisch-naturwissenschaftlich), LOTZE und SIGWART (beide allseitig). WUNDTS Logik ist besonders Erkenntnistheorie und Methodenlehre, namentlich der Mathematik und Naturwissenschaft. Eine Geschichte der Logik im Abendland hat PRANTL gegeben.

Die von England aus aufgekommene Richtung des sogenannten mathematischen Kalküls in der Logik (BOOLE, JEVONS) will teils den mathematischen Kalkül als die übergeordnete Wissenschaft der Logik behandeln, teils durch denselben der Logik erst Vollständigkeit geben. Dagegen gilt: 1) der mathematische Kalkül selbst ist nicht zu stande gebracht ohne die Regeln vom logischen Wesen der Vorstellungen, Begriffe und Urteile, z. B. nicht ohne die Regeln von wesentlichen Merkmalen, von der Bildung der Allgemeinbegriffe, vom Satz des Grundes und der Identität; die Logik ist daher stets dem mathematischen Kalkül übergeordnet. 2) In der Logik kommt es nicht an auf Vollständigkeit abstrakter Möglichkeiten an sich, sondern darauf, welche logischen Möglichkeiten für das reale Erkennen von Wert sind. 3) Die haltbaren Ausführungen des sogenannten mathematischen Kalküls lassen sich einfacher und präziser ohne ihn in der gewöhnlichen logischen Sprache geben. Vgl. die Darstellung der Richtung selbst bei LIARD: Die neuere englische Logik (übersetzt von IMELMANN 1880), und zur Kritik dieses logischen Kalküls LOTZE: Logik 2. Auflage, Seite 256—59.

Zweiter Teil.

Erkenntnistheorie und Metaphysik.

§ 1. Philosophieren ist das Bestreben, sich durch wissenschaftliches Nachdenken über die letzten Prinzipien (Gründe, Elemente) der Dinge Gewißheit zu verschaffen, das Wort Dinge in dem weiteren Sinne genommen, in welchem es Gott, Natur und Mensch zusammen in sich begreift. Das Eigentümliche der Philosophie ist das wissenschaftliche Nachdenken, welches zurückgeht auf allgemeine und notwendige Grundsätze und Ausgangspunkte, d. h. solche, denen jeder bei der gehörigen Vorbereitung innerlich zuzustimmen nicht umhin kann. Dadurch unterscheidet sich Philosophie von der religiösen Offenbarung einerseits, von der ästhetischen Weltanschauung (der Dichter und der dichterischen Naturen) andererseits. Offenbarung und ästhetische Weltanschauung wollen auch Gewißheit über dis letzten Prinzipien geben, aber die Offenbarung stützt sich dabei auf übernatürliche Gewißheit, d. h. eine solche, welche durch die allgemeinen und notwendigen Grundsätze und Ausgangspunkte menschlichen Denkens primär nicht vermittelt werden kann, und gebraucht als Beweggründe zur Zustimmung besonders Hoffnung (auf Glück, auf Seligkeit) und Furcht (vor Strafe, vor Verdammnis); die ästhetische Weltanschauung beruft sich auf die Schönheit ihrer Konzeption und Intuition und auf die Befriedigung, welche dieselbe dem Gemüt und der Phantasie gewähre.

§ 2. Aus dem Begriff der Philosophie folgt, daß Erkenntnistheorie, d. h. die Lehre, was Wissen und Erkennen sei und durch welche Hauptmittel sie erlangt werden, und Metaphysik, d. h. die Lehre von den letzten Prinzipien der Dinge, nicht getrennt behandelt werden können. Denn das Wissen und Erkennen zielt als auf seinen vorzüglichen Inhalt auf die letzten Prinzipien der Dinge ab, und die letzten Prinzipien der Dinge sollen eben durch die Mittel unseres Erkennens gewußt werden. Häufig hat man Erkenntnistheorie mehr bloß als Kritik bisheriger Metaphysiken getrieben, was gar nicht notwendig in ihrem Begriff liegt. Für die Selbständigkeit der Metaphysik gegenüber

der Erkenntnistheorie beruft man sich wohl auf das Selbstvertrauen der Vernunft, die allgemeinsten Voraussetzungen, die wir über die Natur der Dinge hegen müßten, im Zusammenhang aus sich entwickeln zu können. Indes würde die Berechtigung dieses Selbstvertrauens ohne erkenntnistheoretische Prüfung desselben fraglich sein; denn daraus, daß wir den Trieb zu philosophieren haben, läßt sich nicht auf die Erfüllbarkeit dieses Triebes schließen, ohne daß man im stillen schon den anderen Schluß gemacht hat, daß Gott oder die Natur jenen Trieb nicht umsonst in uns gelegt habe, ein Schluß, der auf der Schwelle der Philosophie bereits eine ganze und fertige Philosophie gerade über die schwierigsten Fragen voraussetzen würde. Ähnliches gilt von HERBARTS sogenannter realistischer Metaphysik. Nach HERBART nämlich ist die Frage, wie wir dazu kommen, gegebene Erfahrung anzuerkennen, d. h. auf Dinge außer uns zu beziehen, von der Metaphysik hinwegzuweisen; der Zwang, den uns die Erfahrung in den Empfindungen anthue, sei vorhanden, dies sichere Grundfaktum sei die Basis der Metaphysik (H.'s Werke v. HARTENSTEIN IV, S. 124). Dagegen gilt, daß dies Grundfaktum von manchen anders ausgedeutet wird, und daß daher, solange es nicht durch Prüfung seines Anspruchs vom erkenntnistheoretischen Standpunkt aus sichergestellt ist, die darauf gebaute Metaphysik schon darum zweifelhaft bleibt. — Die Vorteile einer Verbindung von Erkenntnistheorie und Metaphysik sind daher: 1) Voraussetzungslosigkeit für den Anfang der Metaphysik, 2) stete Selbstkritik für den Fortgang.

Erster Abschnitt.

Der Begriff des Wissens und die nächsten darin liegenden Folgerungen.

§ 3. Sofort einen allgemeinen Begriff von Wissen aufzustellen ist unthunlich wegen der verschiedenen Gruppen von Wissen, welche in den Einzelwissenschaften vorliegen, z. B. im theologischen, naturwissenschaftlichen, mathematischen, logischen, ethischen, ästhetischen Wissen. Denn es steht zu vermuten, daß der Begriff des Wissens sich in diesen Gruppen möglicherweise eigentümlich abwandelt. Wir werden daher sicherer gehen, wenn wir uns zuerst an Beispielen darlegen, was die einzelnen Gruppen der Wissenschaften unter dem Wissen,

worauf sie Anspruch machen, verstehen. Es handelt sich bei diesen Beispielen bloß darum, zu ermitteln, was die einzelne Wissenschaft dabei denkt, wenn sie behauptet, der und der Satz sei ein Wissen, also bloß um den formalen Begriff von Wissen, der ihr vorschwebt, ganz unangesehen, ob der betreffende Satz selber ein Wissen wirklich ist, sodaß man die Aufgabe auch so ausdrücken könnte: gesetzt, der und der Satz ist ein Wissen, was denke ich dann bei dem Worte „Wissen"?

§ 4. So wird, wenn man den Satz aufstellt: ich weiß, daß Gott existiert, unter Wissen gedacht: 1) daß der Behauptende eine Vorstellung von Gott habe oder sich eines Inbegriffs von Merkmalen bewußt sei bei dem Worte: Gott; 2) daß er außerdem den Gedanken hat, der Gegenstand seiner Vorstellung sei unabhängig von seiner, des Behauptenden, Vorstellung vorhanden, so sehr, daß es für die Existenz dieses Gegenstandes gleichgültig ist, ob ich sie vorstelle oder nicht; 3) daß er für diese Behauptung, der Gegenstand seiner Vorstellung sei unabhängig von dieser Vorstellung vorhanden, einen Grund habe und zwar einen objektiven oder allgemeinen und notwendigen Grund, d. h. einen solchen, der ihn und alle denkenden Wesen ein für allemal bestimmt, jener Behauptung beizupflichten. Bloß subjektive Gründe, z. B. daß uns bei der Behauptung wohl sei, während andere versichern, sich ohne dieselbe gleich wohl zu befinden, oder Gründe, die bald auf uns wirken, bald durch Gegengründe aufgewogen werden, die gar nicht die Zustimmung zu dem Satze, sobald sie nur verstanden werden, ein für allemal hervorbringen, würden Glauben, aber kein Wissen ergeben.

§ 5. Etwas anders stellt sich der Begriff Wissen bei den Naturwahrnehmungen, z. B. wenn man behauptet zu wissen, der Magnet ziehe das Eisen an. Wir haben hier: 1) eine Vorstellung von Magnet, Eisen, Anziehung, aber näher eine sinnliche Vorstellung, eine Wahrnehmungs- oder eine solche Erinnerungsvorstellung, welche auf gehabte Wahrnehmung zurückgeht, während wir bei der Vorstellung Gottes keine derartige sinnliche Vorstellung hatten. 2) Behaupten wir zwar gleichfalls, daß der Inhalt unserer Vorstellung Magnet, Eisen, Anziehung des einen durch den anderen, eine von unserer Vorstellung unabhängige Existenz habe, aber wir denken diese Existenz hier näher als äußere Existenz, d. h. mindestens als in einem anderen Orte vorhanden, als der ist, in welchem der Wahrnehmende sich befindet. 3) Verlangen wir, um die Behauptung ein Wissen zu nennen, gleichfalls

objektive oder allgemeine und notwendige Gründe in demselben Sinne, wie bei dem vorigen Satz über Gott, während z. B. die Humesche Lehre, daß alle sehr lebhaften und starken Empfindungen auf reale Dinge bezogen würden, nach Hume selbst bloß Glauben, nicht Wissen von äußerer Realität giebt, weil sie nur ein vages und ungefähres Merkmal für dieselbe anzeigt.

§ 6. Wieder etwas anders wandelt sich der Begriff des Wissens in der Mathematik ab, etwa wenn ich behaupte zu wissen, daß $2 \times 2 = 4$ sei, oder daß im Euklidischen Raume die gerade Linie der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten sei. Hier haben wir: 1) eine Vorstellung, einen Inhalt von Merkmalen, aber keine sinnliche wie bei der Naturwahrnehmung; denn reine Zahlen, d. h. etwas, was bloß 2 oder 4 wäre, und mathematische Linien, d. h. Längen ohne Breite, werden nie wahrgenommen; aber wir haben auch hier keine unsinnlichen Vorstellungen wie bei Gott, denn die mathematischen Vorstellungen sind mindestens vollgültig vertretbar durch sinnliche Symbole. 2) Wird den Zahlen und Linien im mathematischen Sinne, selbst wenn man ihre Vorstellung durch Abstraktion aus Wahrnehmungen gewonnen sein läßt, nicht eine Existenz zugeschrieben wie Gott und den äußeren Dingen, an sich haben sie keine Existenz unabhängig vom Vorstellen und außerhalb des Vorstellens, sie haben bloß eine ideale Existenz im Vorstellenden, sind Gedankendinge, so sehr man daneben überzeugt sein mag, daß sie Anwendung auf äußere Dinge, oder, wie die Zahlen, auch auf übersinnliche Wesen erleiden werden. Ihr Sein ist also zunächst so viel wie vorgestellt werden, nur nicht als willkürliches und beliebiges, sondern als mit fester Natur und gültig. 3) Ist der objektive oder allgemeine und notwendige Grund dieser idealen Existenz oder Gültigkeit eben ihre feste Natur, die uns ein für allemal zwingt, wenn wir sie vorstellen, sie so und so vorzustellen.

§ 7. Wieder etwas anders verhält es sich mit dem logischen Wissen, z. B. dem Grundsatz der Identität; hier ist 1) ein Vorstellen, nämlich daß jedes Urteil es selbst und kein anderes ist, beziehe es sich auf übersinnlichen, sinnlichen, mathematischen oder sonstigen Inhalt; 2) ein Vorstellen von Realität, aber nicht in dem Sinne, daß die Realität unabhängig von unserm Vorstellen sei, sondern der Satz der Identität ist real (hat Wahrheit), insofern die Identität in jedem Vorstellen mitgesetzt ist als eine Beschaffenheit desselben; wenn wir die Vorstellung Rot haben, so haben wir eben sie und nicht die Vorstellung Schwarz. 3) Der objektive oder allgemeine und notwendige

Grund der Gültigkeit des Satzes ist, daß wir schlechthin und unbedingt diese Beschaffenheit in jedem Vorstellen anerkennen und nicht absehen, wie diese in ihm nicht da sein sollte, so lange es überhaupt ein Vorstellen ist; Realität ist also hier so viel wie Gültigkeit für das Vorstellen, bleibende Beschaffenheit desselben.

§ 8. Noch anders ist es in der Moral. Mögen die moralischen Ansichten auch heutzutage inhaltlich noch so sehr einander entgegengesetzt sein, ein Wissen wollen sie alle darstellen und es finden sich in ihnen die formalen Merkmale des Wissens in folgender Nüanzierung: 1) es ist da ein Vorstellen von gewissen Denk- und Handlungsweisen, nach welchen sich der Wille etwa richten möge. 2) Dazu tritt die Vorstellung, daß diese Denk- und Handlungsweisen gut sind und so geschätzt werden (sie sind die wahren, echten, reellen). 3) Der Grund, daß sich der Wille nach ihnen richtet, ist, daß ihre Güte auf den handeln wollenden Geist Eindruck macht und sie eben darum als verbindlich für den Willen erscheinen läßt. Das Eigentümliche ist hier, daß die Realität nicht als unabhängig vom Vorstellen gefaßt wird, wie bei Gott und den Naturdingen, auch nicht bloß als eine feste Vorstellungsweise, wie in der Mathematik, oder als eine bleibende Vorstellungsbeschaffenheit, wie in der Logik, sondern daß gewisse Denk- und Handlungsweisen vorgezogen, andere verworfen werden, daß sich an ihr Vorstellen ein Urteil des Beifalls oder Mißfallens und zwar als verbindlich für den Willen anschließt. Durch den letzteren Zug unterscheidet sich das moralische Wissen vom ästhetischen; beim ästhetischen Wissen ist zwar auch ein Vorstellen, welches mit Wohlgefallen an der Vorstellung als solcher verbunden ist, das Wesentliche, aber der Eindruck auf den Willen fehlt, so lange das ästhetische Vorstellen es selber bleibt. Die Moral spricht: die und die Handlungsweise ist zu billigen und ist darum für den Willen verbindlich, die Ästhetik urteilt: das und das gefällt in der bloßen Betrachtung, bei diesem bloßen Betrachten bleibt sie aber stehen und zieht als solche den Willen nicht herein. Objektiv ist bei Moral und Ästhetik der Grund des Beifalls und Mißfallens mindestens dem Anspruch nach, indem jede moralische und ästhetische Ansicht sich selbst als die wahre und echte gegen abweichende Ansichten zu verteidigen sucht mit Gründen, die sie selbst wenigstens als gültig für alle denkt.

§ 9. Die drei Punkte im formalen Begriff des Wissens, welche wir in jeder Wissensgruppe gefunden haben, sind somit: 1) Vorstellungen, 2) Vorstellung von Existenz, Realität oder Gültigkeit dieser Vorstellungen,

3) objektiver oder allgemeiner und notwendiger Grund dieser Existenz, Realität oder Gültigkeit. Diese drei Punkte wurden nicht in allen Wissensgruppen ganz gleich gefaßt. Zwar in dem ersten Punkt fanden wir bloß die Nüanzierung von Vorstellung und von sinnlicher Vorstellung, aber der zweite Punkt, die Realität, wurde sehr verschieden gedacht: bei Gott und den Naturdingen als Existenz unabhängig vom Vorstellen, beim mathematischen, logischen, ethischen, ästhetischen Wissen als Realität oder Gültigkeit innerhalb des Vorstellens selber. Dieser Unterschied war auch bestimmend für den dritten Punkt, für den Grund. Denn beim mathematischen, logischen, ethischen und ästhetischen Wissen lag er in der besonderen Art der Realität oder Gültigkeit schon mit eingeschlossen; dem war nicht so bei der Existenz als unabhängig vom Vorstellen, wo er noch besonders hinzugefordert wurde. Die Existenz als unabhängig vom Vorstellen verlangt daher zunächst eine besondere Betrachtung, nicht bloß wegen ihrer Eigentümlichkeit gegenüber den anderen Wissensgruppen, sondern auch darum, weil sich ihr Begriff in diese mit hineinzieht. Denn mathematisches, logisches, ethisches, ästhetisches Wissen erstrecken sich alle Augenblicke auf die von unserem Vorstellen unabhängig vorhanden gedachte Realität, indem wir die reinen mathematischen Vorstellungen z. B. auf die Natur anwenden, die logischen Gesetze bei den Naturwahrnehmungen und bei Gedanken über Gott gebrauchen, das ethische Wissen z. B. sich einerseits auf äußere Wirkungen in der Natur mitbezieht, andererseits mit Gott in Relation gesetzt wird, endlich die Ästhetik gleichfalls nicht nur in der äußeren Welt Material sucht, sondern in der Schönheit, die in der Welt erscheint, z. B. eine Offenbarung Gottes zu sehen glaubt. Ja, so sehr hat sich die Frage nach der Existenz unabhängig vom Vorstellen zu allen Zeiten in den Vordergrund des philosophischen Interesses gedrängt, daß die gewöhnliche Definition der Wahrheit als Übereinstimmung von Vorstellung und Gegenstand nur auf sie paßt, während dieselbe augenscheinlich beim mathematischen, logischen, ethischen, ästhetischen Wissen primär unangebracht wäre. Auch das Merkmal der Allgemeinheit im Begriff des Wissens setzt die Existenz außer uns voraus; denn es werden darin denkende Wesen gleich uns und ein Verkehr derselben mit uns gedacht.

§ 10. Was die Existenz als unabhängig von unserem Vorstellen betrifft, so ist das eine unzweifelhaft, daß wir sie nur kennen als vorgestellte Existenz, d. h. als eine Vorstellung von besonderem Inhalt.

Denn meine Vorstellung von Gottes Existenz ist nicht der existierende Gott selber, meine Vorstellung von Magnet, Eisen, Anziehung als existierenden sind nicht der Magnet, das Eisen, die Anziehung selber. Ich bin nicht alles das, indem ich es vorstelle, sondern ich habe die Vorstellung davon. Existieren, Sein im Begriff des Wissens ist daher nichts anderes als vorgestellt werden, aber allerdings vorgestellt werden in besonderer Art, nämlich bei der äußeren Natur mit der Nebenvorstellung Wahrnehmungsvorstellung zu sein, bei Gott etwa um gewisser Gedanken willen notwendig gedachte Vorstellung zu sein. Dies Geständnis, daß wir Existenz nicht anders kennen denn als Vorstellung besonderer Art, ist noch nicht der volle Idealismus, aber wohl diejenige Wahrheit desselben, der man sich nicht entziehen kann; denn wäre der Hergang unserer Erkenntnis so, worüber wir jetzt noch nicht entscheiden, daß Dinge auf unsere Seele einwirkten und dadurch Vorstellungen in ihr erweckten, so würde jenes Geständnis in voller Kraft bleiben, daß nämlich nicht die Dinge in unserer Seele wären, sondern Vorstellungen über die Dinge würden auch so dasjenige sein, worin unser Wissen von ihnen bestände (geistige Formen nach Aristoteles, geistige Bilder nach der gewöhnlichen Bezeichnung).

§ 11. Was diese Erkenntnis, daß all unser Wissen, auch das von äußeren Dingen, in lauter Vorstellungen beschlossen ist, manchem schwer ankommen läßt, ist der Umstand, daß man bei Vorstellung leicht bloß an das freie, willkürliche Vorstellen denkt und im Unterschied von diesem die Wahrnehmungen als real, als seiend betrachtet. Dies ist insofern ganz richtig, als die Wahrnehmungsvorstellungen fest, bestimmt, nicht beliebig setzbar und aufhebbar sich uns darstellen, aber das rettet sie nicht davor, daß sie Vorstellungen sind, Vorstellungen besonderer Art, wie auch das mathematische Vorstellen anders ist als das ethische und darum doch beides Vorstellungen sind und bleiben. Für die Praxis ist es gleich, ob ich sage: der Baum dort blüht, oder ob ich sage: ich habe die Wahrnehmungsvorstellungen Baum, dort und blüht. Ich werde bei der zweiten Ausdrucksweise mich in meinem Benehmen ganz so einrichten, wie bei der ersten; aber die zweite ist die allein zulässige, wenn es sich um die Feststellung des Wissens handelt, das ich eigentlich in diesem Satze aussage.

§ 12. Nachdem sich uns gezeigt hat, daß all unser Wissen, auch das von äußeren Dingen, in Vorstellungen beschlossen ist, wird die Frage dringend, was Vorstellen selber sei. Wir nehmen dabei das Wort Vorstellen im weitesten Sinne für alle Bewußtseinsakte, so daß es Wahr-

nehmen, Denken, Zweifeln, Glauben, Fürchten, Hoffen, Begehren, Verabscheuen, sich Freuen, sich Betrüben u. s. w. mit allen ihren möglichen Nüanzierungen unter sich befaßt; denn auch das mit merklicher Lust oder Unlust (Gefühl) oder das mit einem Wunsch oder Streben verbundene Vorstellen (Begehren, Wille) sind besondere Nüanzierungen des Vorstellens im weiteren Sinne oder des Bewußtseins. Man glaubt nun wohl Vorstellen dadurch erklären zu können, daß man sagt, es sei Geistesthätigkeit oder Geisteszustand. Wenn man dann aber fragt: was ist Geist und was seine Thätigkeit oder sein Zustand? so giebt es keine Antwort darauf als: Geist ist, was vorstellt, und Thätigkeit oder Zustand bei demselben besteht in irgend einer Nüanzierung von Vorstellen. Somit ist jene Erklärung eine Zirkelerklärung, d. h. soviel als ob man sagte: Vorstellen ist Vorstellen. Nicht anders ist es, wenn man Vorstellen im engeren Sinne, d. h. absehend von den bei Gefühl und Wille hinzukommenden Eigentümlichkeiten, erklären will durch: Bilder im Geiste haben, oder, was dasselbe besagen soll, immanent gegenständlich sein; denn es wird diese Erklärung schon dadurch als keine erwiesen, weil „im Geiste haben“ selbst wieder erklärt werden müßte durch Vorstellen, und ein Bild von etwas im Geiste haben oder immanent gegenständlich sein, auch nur ein anderer Ausdruck für Vorstellen selber ist. Es läßt sich endlich aus der Logik einsehen, daß man Vorstellen nicht wird erklären können; denn zu einer Definition wird erfordert eine höhere Gattung und eine spezifische Differenz, z. B. Mensch ist *animal rationale*, nun geht aber all unser Wissen und seine Gegenstände auf Vorstellen und Vorstellungen zurück, Vorstellung ist also der letzte Begriff, der keinen über sich hat, schließt somit eine Erklärung im Sinne der Logik aus.

§ 13. Vorstellen kann daher nicht erklärt werden, sondern ist verständlich nur für den, der selbst vorstellt; dadurch, daß wir Vorstellen haben, haben wir eine Vorstellung davon, was Vorstellen sei. Man drückt dies gerne so aus, Vorstellen sei unmittelbar klar. Indes wenn klar im Sinne der Logik soviel ist wie: unterscheidbar von anderem, so ist zu sagen, daß zwar die Arten und Nüanzierungen des Vorstellens voneinander unterschieden werden und somit klar sein können, aber das Vorstellen selbst nicht, da alles, wovon man es zu unterscheiden unternehmen möchte, selbst auf das Vorstellen zurückgeht. Der Satz: wir haben eine Vorstellung vom Vorstellen dadurch, daß wir vorstellen, läßt sich zunächst auch nicht auf ein höheres Gesetz zurückführen; denn Gesetz, Prinzip oder auch die Frage: warum und wie? würden

selbst Vorstellungen von besonderem Inhalt sein, also die Frage voraussetzen, was Vorstellen ist. Die Sachlage wird nicht anders, wenn man etwa vorzieht, sich so auszudrücken, man müsse erleben, selbst erfahren, was Vorstellen sei. Denn Erleben heißt in seinem eigenen Leben finden, dies unser Leben aber kennen wir nicht anders denn als Vorstellen und Arten des Vorstellens. Erfahren heißt gleichfalls hier nichts als dadurch, daß man vorstellt, eine Vorstellung vom Vorstellen haben. Es ist also lediglich ein letzter, fester, unerschütterlicherThatbestand, daß wir, indem wir vorstellen und dadurch, daß wir vorstellen, eine Vorstellung vom Vorstellen haben, ein Thatbestand, auf den mit wechselnden Worten, aber von stets gleichem Sinn bloß hingewiesen werden kann, der aber durch diese seine Beschaffenheit weder an seinem Gehalt noch an seiner Gewißheit irgendwelche Einbuße erleidet. Aber es bleibt bemerkenswert, daß der letzte Anknüpfungspunkt alles Wissens zwar thatsächliche Gewißheit hat, aber weder Klarheit im Sinne der Logik noch Anschaulichkeit im Sinne mancher Naturwahrnehmungen oder der geometrischen Elemente.

§ 14. Cartesius ist nicht zufrieden gewesen, daß wir im Vorstellen den letzten Anknüpfungspunkt alles Wissens haben, sondern er hat in diesem unserem Vorstellen unmittelbar ein davon verschiedenes Sein finden wollen. Dies ist mit der Sinn seines Satzes: *cogito, ergo sum*, d. h. in meinem Vorstellen bin ich mir unmittelbar auch eines Seins bewußt. Er hat nicht angegeben, inwiefern er da Sein von Vorstellen unterscheidet, sondern hat gemeint, solch ein einfacher Begriff, wie Sein, brauche nicht erklärt zu werden. Allein dies Finden eines vom Vorstellen verschiedenen Seins im Vorstellen ist eine Täuschung; denn in dem Urteil: „wenn ich vorstelle, bin ich“, kenne ich mich nicht in einem anderen Sinne als seiend außer in dem des Vorstellens, so daß Sein in jener Erklärung soviel ist wie Vorstellendsein, beide Wörter als ein Begriff gedacht, nicht als zwei noch irgendwie unterscheidbare Begriffe. Das *ergo* in dem *cogito, ergo sum*, bringt nicht aus dem *cogito* etwas noch ganz anderes heraus, sondern hebt bloß etwas, was im Vorstellen immer mitliegt, ausdrücklich hervor, gerade so wie wenn man sagt: ich denke, also stelle ich vor. Vorstellen ist daher allerdings soviel wie Vorstellendsein, aber man darf beide Ausdrücke nicht auseinanderreißen, als wären es zwei Sachen, sie sind dasselbe, mein Vorstellen ist mein Sein und mein Sein mein Vorstellendsein, eben weil Vorstellen soviel ist wie Vorstellendsein. Das Gleiche gilt gegen die Erneuerung jener cartesianischen Wendung durch Beneke und ihre

teilweise Erneuerung durch von Kirchmann, der zwar alles Wissen auf Wahrnehmung und Selbstwahrnehmung zurückführt, aber in Gefühl und Begehren kein Wissen, sondern seiende Zustände der Seele sieht, aber auch sie sind Zustände des Bewußtseins und uns anders nicht bekannt.

§ 15. Dagegen war Cartesius sehr im Recht, daß er nicht das Vorstellen überhaupt, sondern den Satz: ich stelle vor, zum Anknüpfungspunkt all unseres Wissens machte; denn das Vorstellen kennen wir nicht anders, denn als unser Vorstellen, jeder als das seine. Diese nähere Beschaffenheit, daß im Vorstellen immer das Ich enthalten ist, läßt sich nicht wegbringen. Zwar braucht das Ich nicht immer ausdrücklich und betont da zu sein, am wenigsten gegensätzlich gegen Dinge oder Menschen; wir können in ein Objekt verloren scheinen, uns gleichsam selbst vergessen, mit anderen uns auf das engste zusammenschließen, aber sowie wir genauer auf diese Vorgänge reflektieren, finden wir es nie anders, als daß wir in ein Objekt verloren sind u. s. w., dadurch daß wir theoretisch vorstellen, fühlen oder wollen. Dies Ich ist uns aber auch nicht anders bekannt, als indem wir vorstellen, und wir haben keine Vorstellung davon anders als wie vom Vorstellen selbst, d. h. eine gewisse und unzweifelhafte, die aber erlebt werden muß und sich dem, der sie nicht hätte, nie würde verständlich machen lassen. Wenn man geglaubt hat, nach Fichtes Vorgang das Ich dadurch zu erklären, daß man es Subjekt-Objekt oder Identität von Subjekt und Objekt genannt hat, so war die Definition nicht glücklich. Entweder besagt sie, im Ich sei Denken und Sein Eins, dann ist zu erwidern: das ist wahr, wenn Sein soviel ist wie Denkendsein, erklärt aber gar nicht, warum das Vorstellendsein gerade als „ich stelle vor" da ist. Oder die Erklärung besagt, das Ich sei Einheit von Vorstellendem und Vorgestelltem, was die Meinung erweckt, als ob das Vorstellende und das Vorgestellte dabei erst auseinandergehalten und dann zusammengefaßt würden. Dies ist aber falsch. Denn das vorstellende Vorstellen wird nie vorgestellt in dem Sinne, daß ein gegenständliches Bild vom Vorstellen entstände, wie von einem Dreieck, einem Baum und ähnlichem, sondern man erlebt bloß dies, vorstellend zu sein, zwar mit völliger Gewißheit, aber ohne die Anschaulichkeit eines objektiven Bildes, das man betrachtete oder vor sich sähe. Unser formales, weil noch ganz inhaltleeres Ich, wie man das in jedem Vorstellen mitenthalten „ich stelle vor" bezeichnen kann, ist als vorstellend nie Gegenstand des Vorgestelltwerdens im Bilde oder in einer gegenständlichen Anschauung, wohl aber können gewisse Seiten

dessen, was wir theoretisch vorgestellt, gefühlt, gewollt haben oder gewöhnlich theoretisch vorstellen, fühlen, wollen, wenn sie sich ihrem besonderen Inhalte nach zu einer gegenständlichen Beurteilung eignen, einem solchen Vorstellen im Bilde unterzogen werden (ich that oder thue meist das und das, denke so und so, bin oft trüber Stimmung), aber auch dabei sind wir des vorstellenden Ichs uns stets ohne alle solche gegenständliche Vorstellung bewußt.

§ 16. Fichte hat in der „Wissenschaftslehre" all unser Wissen gleichfalls an einen letzten Punkt angeknüpft. Ihm gilt der Satz: Ich bin, als die höchste Thatsache des empirischen Bewußtseins; weil aber dieser Satz ein Urteil sei und Urteilen laut dem empirischen Bewußtsein ein Handeln des menschlichen Geistes sei, so soll sich nach ihm, was erst Thatsache war, als eine Thathandlung erweisen. Diese Thathandlung legt er so aus: „Ich bin ist soviel wie das Setzen das Ich durch sich selbst, durch die reine Thätigkeit desselben. Das Ich setzt sich selbst und es ist vermöge dieses bloßen Setzens durch sich selbst, und umgekehrt, das Ich ist und es setzt sein Sein vermöge seines bloßen Seins. Es ist zugleich das Handelnde und das Produkt der Handlung, das Thätige und das, was durch die Thätigkeit hervorgebracht wird." Dagegen ist zu sagen: 1) Nicht das Ich bin ist der letzte Anknüpfungspunkt unseres Wissens, sondern der Satz: Ich bin vorstellend oder ich stelle vor in allerlei Weise, ist dies. 2) Der Satz: ich stelle vor oder ich bin vorstellend, ist nicht ein Handeln in dem Sinne eines Hervorbringens von etwas, was noch nicht ist. Das logische Urteilen ist überhaupt kein derartiges Handeln, sondern Urteilen heißt, irgendwie vorhandene Vorstellungen nach gewissen (logischen) Regeln verknüpfen. Diese logischen Gesetze machen wir aber nicht erst, indem wir sie aufstellen, wir werden uns bloß derselben als in unserem Vorstellen vorhandener ausdrücklich bewußt, und wenden sie dann auch mit Bewußtsein und Absicht an. Alles, was daher Fichte aus dem Urteilen als Handeln gefolgert hat, das Sich-setzen und Sich-selbstproduzieren des Ich, ist Erschleichung.

§ 17. Das Ergebnis unserer bisherigen Untersuchung ist: der letzte Punkt, auf welchen all unser Wissen zurückgeht, ist das Vorstellen im weiteren Sinne und zwar in der Form: ich stelle vor. Sein ist uns nicht anders bekannt denn 1) als ein vorgestelltwerden mannigfacher Art und von mannigfachem Inhalt, 2) als ein vorstellendsein, näher als ein theoretisch vorstellend-, fühlend- und wollend-sein. All unser Wissen ist daher in Vorstellungen beschlossen, somit geistig, und

unser Sein ist als Ich theoretisch vorstellend-, fühlend- und wollendsein, also Geist. Direkt ist daher uns nichts bekannt als Geist und geistiger Inhalt. Unter 1) gehören auch die Gedanken, die wir uns etwa machen möchten über unser Sein, wenn und sofern wir nicht vorstellen; wir kennen auch dies Sein nur als ein Vorgestelltwerden von besonderem Inhalt, gerade so wie wir das Sein eines Steines oder Gottes kennen. Demnach kann der Materialismus niemals für eine unmittelbare Gewißheit gelten, denn wir kennen die Materie unmittelbar nur als eine Vorstellung in uns. Aber auch das nächste Bewußtsein, der sog. gesunde Menschenverstand, kann nicht der Maßstab der Gewißheit sein; denn er glaubt die Körperwelt unmittelbar zu erfassen, diese hat sich uns aber erwiesen als zunächst bloße Vorstellung in uns. Endlich ist darin, daß das Ich stelle vor der letzte Anknüpfungspunkt all unseres Wissens ist, schon mit festgestellt, daß wir immer nur vom Menschen aus (anthropocentrisch), nie von Gott aus (theocentrisch) oder vom Weltganzen aus (kosmologisch) philosophieren können; denn Gott und Universum (das Absolute) kennen wir zunächst auch nur als Vorstellungen in uns. Was Vorstellen, Vorstellendsein und Ich sei, ist uns außerdem bloß dadurch bekannt, daß wir vorstellen, vorstellend sind und als Ich vorstellend sind; es gehört zur Gewißheit somit nicht Evidenz im Sinne der Anschaulichkeit und logischen Klarheit (§ 13). Daß dies alles aber so ist, erkennen wir dadurch, daß wir jedesmal, wenn wir das Wissen analysieren, auf diese und keine anderen Aussagen von demselben geführt werden. Darin, daß wir hierauf kommen, so oft wir das Wissen analysieren, liegt die Allgemeinheit dieser Erkenntnis, und darin, daß wir nicht umhin können, darauf zu kommen, die Notwendigkeit derselben. Dieser Allgemeinheit der Erkenntnis wächst aus der Zahl der Menschen keine Erhöhung ihrer Gewißheit zu, diese wäre die gleiche, wenn auch nur ein Mensch existierte; daß unter den Philosophierenden hier vielfach Gleichheit der Überzeugung erreicht ist, zeigt bloß, daß gemeinsame Grundlagen des Denkens in der menschlichen Natur sind. Noch könnte der Zweifel entstehen, ob wir denn nicht etwa in Zukunft, morgen, im nächsten Augenblick, wenn wir das Wissen analysieren, auf andere Ergebnisse geraten. Diesem Zweifel ist zu sagen: bis jetzt haben wir es so gefunden und sehen nicht ab, wie wir es anders finden sollten, so lange wir in den Grundlagen bleiben, wie wir sind; daß wir aber anders werden sollten in dieser Hinsicht, ist eine leere Möglichkeit, d. h. ein Gedanke, der sich aufwerfen, für den sich aber nichts anführen läßt. Daß wir solche leere Möglichkeiten

denken können, ist gewiß, aber ebenso gewiß ist es, daß sie als leere nichts gelten gegen die feste Thatsächlichkeit, die wir als solche finden und anerkennen. Wir müssen daher auf der gefundenen Grundlage weiterbauen, d. h. Gedanken von gleicher Gewißheit suchen, wie wir sie bis jetzt erlangt haben, und von ihnen aus weitere Aufschlüsse über unsere Vorstellungswelt erwarten. Auf diese Weise vermeiden wir einerseits den grundlosen Skeptizismus, andererseits eine Postulatenphilosophie, die Wünsche (wären es auch nur die des Wissenwollens) zu Grundlagen von Gewißheiten macht (§ 2).

Zweiter Abschnitt.

Indirekter Beweis des Realismus mit Beibehaltung aller bisherigen Resultate.

§ 18. Direkt kennen wir nur unsere Vorstellungen und unser Vorstellendsein, d. h. Geist und geistigen Inhalt; nach § 10 aber ist diese Gewißheit noch keineswegs der volle Idealismus, welcher vielmehr behauptet, es giebt nichts als unsere Vorstellungen und unser Vorstellendsein. Der volle Idealismus ist jene Gewißheit darum noch nicht, weil sie auch statthaben würde, wenn äußere Dinge, sie mögen in sich beschaffen sein, wie sie wollen, auf unsere Seele einwirkten und dadurch Vorstellungen in ihr erweckten. Dies letztere Zugeständnis ist aber noch kein Beweis für den Realismus, sondern es läßt bloß die Möglichkeit desselben offen bei der vollen Anerkennung der Wahrheit, daß all unser Wissen, auch das von jenen etwa existierenden äußeren Dingen, in lauter Vorstellungen beschlossen bleibt. Zu einer Entscheidung zwischen dem vollen Idealismus und einem Realismus, bei dem aber unsere bisherigen Resultate durchaus in Kraft bleiben, können wir nur kommen durch ein näheres Studium der Wahrnehmungsvorstellungen, und es ist ersichtlich, daß, wenn es einen Beweis für den Realismus giebt, dieser nur ein indirekter sein kann, da wir die äußeren Dinge nie sein, sondern bloß Vorstellungen von ihnen haben können.

§ 19. Der Beweis für den Realismus in dem angegebenen Sinne besteht im allgemeinen darin, daß man aufzeigt, daß durch seine Annahme gewisse Eigentümlichkeiten der Wahrnehmungsvorstellungen verständlicher werden, die beim vollen Idealismus unverständlich bleiben. Wenn wir z. B. die Wahrnehmungsvorstellung des Sehens haben und als Inhalt derselben einen Baum, so soll der Fall gesetzt sein, daß

wir jetzt die Blätter in Ruhe sehen, jetzt in Bewegung, daß jetzt ein Vogel darauf sich niederläßt, jetzt wegfliegt u. s. f. Der volle Idealismus kann hier nichts thun als sagen, daß er diese verschiedenen Wahrnehmungsinhalte nach und nach in sich findet; dagegen der Realismus im obigen Sinne kann verständlich machen, warum man jetzt einen Baum sieht, jetzt die Blätter in Ruhe sieht, jetzt in Bewegung, jetzt ohne Vogel, jetzt mit einem solchen. Beim vollen Idealismus kann ich also die Wahrnehmungsvorstellungen nur nach ihren verschiedenen Stücken beschreiben, bei jenem Realismus kann ich Vieles bei den Wahrnehmungen erklären, d. h. näheren Grund dafür angeben, warum ich jetzt z. B. etwas sehe, jetzt nicht, jetzt so sehe, jetzt anders.

§ 20. Das Verfahren unseres Geistes bei der wissenschaftlichen Annahme äußerer Realität ist also dieses. Der letzte feste Punkt, auf den all unser Wissen zurückgeht, ist das: ich stelle vor in mancherlei Weise. Über diesen Satz können wir nicht hinaus, weil alles, was wir über ihm annehmen möchten, als Annahme unser Vorstellen selbst wieder voraussetzt. Es kann sich somit nur darum handeln, zuzusehen, ob gewisse feste Thatsachen dieses Vorstellens uns noch zu einer besonderen Auffassung desselben drängen. Nun finden wir durch all unser Vorstellen sich hindurchziehend das, was wir Wahrnehmungsvorstellungen nennen. Diese haben das Eigene an sich, daß ihr Inhalt oft wechselt und daß wir bei diesem wechselnden Inhalt uns gebunden finden, ihn jedesmal so und so vorzustellen. Dies führt an sich noch keineswegs über das bloße Vorstellen hinaus. Sobald wir aber bedenken, daß nach § 10 die Beschlossenheit unseres Wissens in lauter Vorstellungen noch nicht identisch ist mit vollem Idealismus, sondern daß es trotzdem ein möglicher Gedanke bleibt, daß äußere Dinge durch Einwirkung auf unseren Geist die Vorstellungen, welche wir Wahrnehmungen nennen, erregen, und sobald wir ferner bedenken, daß nach § 16 ein sich selbst und seinen Inhalt hervorbringendes Ich, also ein genetischer Idealismus wie ihn Fichte wollte, ein unhaltbarer Gedanke ist: so steht es uns fest, daß nur bei Annahme des Realismus die bestimmten jedesmaligen Wahrnehmungen und ihr Wechsel verständlich werden, während beim vollen Idealismus diese Verständlichkeit fehlt. Aus diesen Gründen nehmen wir den Realismus im obigen Sinne an, d. h. machen uns die Thatsache der Wahrnehmungsvorstellungen dadurch verständlicher, daß wir sie auflösen in verschiedene einzelne voneinander an sich unabhängige, bei gegebener Wahrnehmung aber zusammentreffende Thatsachen, also in die Thatsachen äußerer Dinge,

welche auf unseren Leib einwirken und dadurch Ursache werden, daß gerade die und die besonderen Wahrnehmungsvorstellungen in unserem Geiste entstehen. Daß wir überhaupt vorstellen, als Ich vorstellen und vorstellend sind, wird dadurch nicht verständlicher, das bleibt nach wie vor in seiner früher geschilderten Eigentümlichkeit bestehen. Verständlicher wird bloß durch diese Annahme die bestimmte Weise des Vorstellens, welches wir Wahrnehmungsvorstellungen nennen. Außerdem nöthigt uns der Umstand, daß wir nie vorstellen, ohne irgendwie erregende oder begleitende Wahrnehmungsvorstellungen zu haben, unseren Geist näher als einen solchen zu denken, der, mindestens soweit wir ihn jetzt kennen, stets in Verkehr mit einem zur Außenwelt gehörigen Körper steht und dessen Anregung bedarf, um seine eigene Natur zu entfalten, m. a. W., unser Geist ist nicht spontaner, d. h. aus sich allein wirkender Geist, sondern rezeptiv-spontan, er ist auf Anregung hin (aber dann vielleicht auch über diese hinaus) sich bethätigender Geist. Endlich ist durch alles dies der Frage nicht präjudiziert, wie die äußeren Dinge letztlich in sich anzusetzen sind, ob so, wie sie sich in der Sinneswahrnehmung darstellen, oder ob anders; nur der jedesmal bestimmte Inhalt und der bestimmte Wechsel der Sinneswahrnehmungen wird durch die Annahme äußerer Dinge zunächst verständlich gemacht, d. h. daß ich jetzt roth sehe und einen Kreis sehe, hat eine äußere Ursache, die aber deshalb selbst nicht roth und nicht rund sein muß.

§ 21. Die entscheidende Frage bei alle dem ist: Müssen wir denn überhaupt suchen, unsere Wahrnehmungsvorstellungen uns verständlicher zu machen? Können wir nicht bei der einfachen Aussage beharren, daß sie sich so und so in uns abspielen ohne weiteren inneren oder äußeren Grund? Darauf ist die Antwort: es ist eine nicht wegzubringende Thatsache unseres geistigen Lebens, daß wir für die Besonderheit der Wahrnehmungsvorstellungen eine solche nähere Erklärung suchen. Beweis dafür sind gerade die streng idealistischen Systeme, welche eben um dieser Verständlichmachung willen nicht beim Beschreiben der Wahrnehmungsvorstellungen blieben, sondern einen genetischen oder kausalen Idealismus versuchten, aber der einzig ausgeführte Versuch dieser Art, der von Fichte, ist nach § 16 in seinem ersten Schritte falsch, und außerdem ist es dem Idealismus nie gelungen, worum es sich hauptsächlich handelt, nämlich die einzelnen Wahrnehmungen mit ihrem besonderen Inhalt und die großen Massen der Wahrnehmungen in ihrer Eigentümlichkeit verständlich zu machen,

m. a. W., der Idealismus hat in der Naturerklärung nie etwas Erhebliches geleistet, weil, selbst sein hervorbringendes Ich zugegeben, damit noch lange nicht die ganz eigentümlichen Beschaffenheiten der Wahrnehmungen irgendwie erklärlich gemacht werden. Was aber den Positivismus (Phänomenalismus) betrifft, so behauptet er zwar, sich mit den bloßen Wahrnehmungsvorstellungen und deren Koexistenzen und Successionen zu begnügen, in allen Einzelerklärungen aber verfährt er durchaus realistisch. So gewiß also die geistige Thatsache in uns ist, daß wir nach einer Erklärung des bestimmten Inhalts und Wechsels der Wahrnehmungsvorstellungen suchen, so gewiß bietet hier nur der Realismus im obigen Sinne eine haltbare Erklärung. Ihm steht auch nicht entgegen, daß Berkeley die Ansicht vertreten hat, es gäbe keine äußeren Dinge, sondern Gott bringe in den einzelnen Geistern unmittelbar die Sensationen hervor, welche wir (zunächst) durch äußere Dinge hervorgebracht denken. Berkeley ist zu dieser Ansicht gekommen, weil ihm eine Einwirkung sogenannter materieller Dinge auf Geister unvorstellbar erschien. Nun ist es jetzt eine allgemeine Annahme, von der später mehr zu sagen sein wird, daß auch die Wirkung eines Geistes auf einen Geist ihrem eigentlichen Vorgang nach sich der Vorstellbarkeit entzieht. Das Berkeleysche Argument beweist also zuviel, und indem es der Konsequenz nach alle Einwirkung leugnen müßte, führt es im Grunde auf den vollen Idealismus zurück.

§ 22. Die Hauptpunkte unseres Beweises für den Realismus sind: 1) das unaustilgbare Verlangen unseres Geistes, den besonderen Inhalt und den Wechsel der Wahrnehmungen zu erklären, 2) die Überzeugung von der Unhaltbarkeit eines genetischen oder produzierenden Ich (§ 16), während die Annahme des Realismus, wie wir bald sehen werden, einer indirekten Verifikation fähig ist. Dieser ganze Beweis ist rein theoretisch, seine Antriebe und seine Mittel beziehen sich auf solches, was ist oder geschieht. Lange Zeit war in der neueren Philosophie ein sogenannter moralischer Grund für den Realismus in Gebrauch, der zwar nicht theoretische Beweiskraft haben, aber praktische Gewißheit für Leben und Wissenschaft geben sollte. Der Idealist erkenne doch andere Menschen als vorstellende Wesen neben sich an, ebenso gut könne er auch Dinge außer sich anerkennen. In Wahrheit muß man indes die Sache umkehren: alle Annahme von Menschen außer uns beruht auf demselben Grunde, wie die Annahme von äußeren Dingen. Wir kennen diese anderen Menschen nur durch die Wahrnehmungsvorstellungen von ihnen, und daß wir zu dem Äußeren,

welches uns da entgegentritt, ein Inneres gleich unserem Inneren hinzudenken, beruht nach allgemeinem Eingeständnis wissenschaftlich auf dem Schluß der Analogie: unsere inneren Zustände sind mit äußeren Erscheinungen verbunden, hier sind die gleichen äußeren Erscheinungen wie bei uns, also wird auch ein gleiches Innere da sein, einem Schluß, der durch die Erfahrung indirekt so verifiziert ist, daß uns das Bewußtsein anderer Menschen für ebenso gewiß gilt, wie unser eigenes Bewußtsein, obwohl wir nur jenes unmittelbar erleben.

Dritter Abschnitt.

Das Was? der äusseren Dinge oder die philosophischen Prinzipien der Naturwissenschaft und der Mathematik auf Grund des gewonnenen Realismus.

§ 23. Was heißt bei uns: Die äußeren Dinge sind? Nichts anderes, als um der Erklärung der Wahrnehmungsvorstellungen willen nehme ich an, daß zwar der Inhalt der Wahrnehmung, das in ihr Vorgestellte, immer mein Vorstellen ist, daß diese Vorstellung aber darum so ist, wie sie ist, weil vom Vorstellen unabhängige Dinge die Seele erregt haben zu dieser bestimmten Wahrnehmungsvorstellung. Alles dieses sind somit nach wie vor meine Gedanken, und anders als durch beim Denken kenne ich das Sein auch jetzt nicht. Äußeres Sein ist soviel wie: zur Erklärung der Wahrnehmungen angenommene, von unserem Geiste unabhängig gedachte Ursachen. Denselben Sinn hat die Erklärung Kants, Sein sei Position eines Dinges oder gewisser Bestimmungen an sich selbst. Daß man aber Dinge an sich setzt, geschieht auch bei ihm zur Erklärung der Empfindung. Nach Herbart kommt man gleichfalls von der Empfindung aufs Sein, und er definiert es mit Kant als absolute Position des Gedachten, oder etwas so setzen, daß man seine Setzung nicht wieder zurücknimmt, heißt nach ihm das Seiende setzen. Da wir hiernach die äußere Realität nie sind, sondern sie stets nur denken, so kann allerdings die Frage entstehen, ob dieselbe nicht eine notwendige Dichtung unseres Geistes sei; aber dagegen gilt: 1) Daß wir mit jenem Zweifel wieder zu dem produzierenden Fichteschen Ich zurückkehren müßten, welches sich uns früher als eine Täuschung erwiesen hat (§ 16), und daß 2) die Annahme äußerer Dinge indirekt verifiziert wird dadurch, daß sich aus ihr Folgerungen ableiten lassen, welche sich fortwährend durch die Thatsachen bestätigen, worauf später im einzelnen hinzuweisen sein wird.

§ 24. Indem so die äußere Realität als Ursache der Wahrnehmungsvorstellungen ihrem besonderen Inhalt und Wechsel nach bestimmt ist, ist darin direkt noch nichts darüber enthalten, wie diese Ursachen in sich selbst sind, d. h. wie sie vom Denken abschließend und ohne Besorgniß einer noch einmal erforderlichen Korrektur anzusetzen seien. Wie sollen wir nun dazu gelangen, nicht bloß zu behaupten, es giebt äußere Dinge, sondern etwas darüber anzugeben, wie sie in sich sind und wie dadurch gerade die und die Wahrnehmungen entstehen. Hier wäre es sehr willkommen, wenn der Herbartische Gedanke richtig wäre, daß der Begriff des Seins als absoluter Position einen Wink gäbe, wie das Seiende näher zu denken sei. Herbarts Meinung war: da das Sein absolute Position sei, so müsse sein Was? oder seine Qualität selbst fähig sein absolut gesetzt zu werden und schließe somit alle Relation aus; folglich müsse die Qualität des Seienden gedacht werden als schlechthin positiv und affirmativ, als schlechthin einfach, als durch Größenbegriffe unbestimmbar; denn die Negation hebe entweder die absolute Position auf (*a* ist nicht *a*) oder enthalte eine Relation (*a* ist nicht *b*), jedes Bestehen aus einer Mehrheit (*a* ist zusammengesetzt aus *b c d*) setze eine Relation zwischen den Mehreren; alle Größenbegriffe endlich enthielten ein Mehr oder Weniger, also etwas Relatives. Indes ist diese Grundlegung für eine nähere Konstruktion der äußeren Realität behaftet mit dem logischen Fehler der *fallacia a dicto secundum quid ad dictum simpliciter;* denn das Sein ist als absolute Position bloß erschlossen in dem Sinne, daß es unabhängig von unserer Vorstellung zu denken ist, Herbart macht daraus den viel weiteren Sinn einer Unabhängigkeit oder Nichtrelation des Seienden in sich und gegen andere Seiende. Dies sind aber zwei ganz verschiedene Begriffe, Absolutheit des Seienden gegenüber von unserem Geist involviert logisch noch gar nicht eine Absolutheit des Seienden in sich und gegen andere Seiende. Auch ein zusammengesetztes und Größenbegriffe an sich tragendes Seiende, wenn es auf uns wirkend Wahrnehmung erregt, würde eine absolute Position zu unserem Vorstellen sein, und diese Bestimmung würde durch die Relationen dieses Seienden in sich gar nicht berührt werden.

§ 25. Einen großen Anschein von Richtigkeit hat auf den ersten Blick Kants Verfahren, der wie wir überzeugt war, daß wir nur unsere Vorstellungen kennen, und der doch die bestimmten Einzelempfindungen, dieses Rot, dieses Süß u. s. w., durch Einwirkung von

Dingen an sich auf unser „Gemüt“ (das Psychische in uns) entstehen ließ, beide Ansichten aber so vereinigte, daß er den Dingen an sich die Empfindungsqualitäten sowohl (Rot, Süß) als auch alle räumlichen und zeitlichen Bestimmungen (Gestalt, Ort, Bewegung, Zahl, Undurchdringlichkeit) absprach, eben weil sie unsere Vorstellungen seien, und dann die Dinge an sich für einen Grenzbegriff unserer Vernunft erklärte, für ein unbekanntes x, dessen Annahme wir aber wegen der Empfindungen nicht entraten können. Indes hat man früh bemerkt (Jacobi), daß dieser Standpunkt sich selbst durchbrach, indem er die Entstehung der bestimmten Einzelempfindung von einer Einwirkung der Dinge an sich auf das Gemüt ableitete, also dem Ding an sich die Bestimmung der Kausalität beilegte, die wir doch auch nur als unsere Vorstellung kennen; und später hat man die Übereilung zugestanden, welche in dem Schluß liegt, weil Raum und Zeit unserer Vorstellung seien, darum müßten sie den Dingen abgesprochen werden; denn es folgt nur, darum können sie nicht ohne weiteres den Dingen selbst beigelegt werden. Außerdem ist aber der Kantische Standpunkt darum ganz unzureichend, weil bei ihm die angenommenen Dinge an sich die Empfindungen gar nicht verständlicher machen; denn ein bloßes x erklärt durchaus nicht den bestimmten Inhalt und den Wechsel der Empfindungen, welche beide auf eine Vielheit und Mannigfaltigkeit äußerer Ursachen zu schließen nötigen. So richtige Gedanken die Kantische theoretische Philosophie enthält, so ist gerade ihre schwebende Fassung der Dinge an sich etwas, von dem man immer wieder genötigt war abzugehen, entweder zu dem genetischen Idealismus Fichtes, der sich uns längst als unhaltbar erwies (§ 16), oder zu einem Realismus, der Detailfestsetzungen über die Dinge an sich zu gewinnen sucht.

§ 26. Am meisten thut einer Erklärung der Wahrnehmungsvorstellungen Genüge die populäre Ansicht, welche die äußeren Dinge so ansetzt, wie sie sich in der Wahrnehmung darstellen; denn dann ist die Vorstellung eine treue Entsprechung des Dinges, es hat Übereinstimmung von Vorstellung und Gegenstand statt. Diese Ansicht ist es daher, zu deren Grundgedanken man immer wieder zurückzukehren versucht hat; nur bedarf sie bedeutender Modifikationen. Eine solche hat im Altertum besonders Aristoteles an ihr vorgenommen. Da wir nämlich die äußeren Dinge nicht sind, indem wir sie vorstellen, und jene doch so sein sollten, wie sie sich in der Vorstellung gaben, so ergriff man den Ausweg zu sagen, daß in der Wahrnehmung zwar nicht die äußeren Dinge selber, wohl aber ihre Formen in der Seele sind, d. h.

ihre Eigenschaften und Gestalten. Der beliebte Vergleich war: wie der goldene oder eiserne Siegelring seine Form ohne seine Materie in Wachs abdrücke, so nehme die Seele in der Wahrnehmung die Formen der äußeren Dinge auf ohne ihre Materie. Mit dieser Modifikation herrschte die populäre Ansicht im Mittelalter, aber sie ist so noch nicht haltbar. Denn so wenig die Dinge als Dinge in unserem Geiste sind, so wenig sind es ihre Eigenschaften und Gestalten als solche; nicht die gelbe Farbe des Goldes, nicht seine Schwere, seine Ausdehnung sind in mir, sondern die Vorstellungen von alledem. Zunächst läßt sich daher nur sagen, daß das in seinem Ansichsein unmittelbar unbekannte Gold irgendwie auf die Seele wirkt, sodaß eine in ihrer Bestimmtheit davon abhängige Vorstellung in derselben entsteht, welche Vorstellung unmittelbar nur als ein Symbol, eine geistige Stellvertretung, eine geistige Korrespondenz ihrer objektiven Ursache gelten kann. Daß aber doch das Gold in seinem Ansichsein so angesetzt wird, wie es sich in der Wahrnehmung darstellt, m. a. W., daß die Vorstellung Gold als ein treues Bild des realen Goldes gilt, ist eine mittelbare Erkenntnis, nämlich vermittelt durch die Erwägung, daß bei dieser Annahme allein die Eigentümlichkeiten der Wahrnehmungsvorstellungen verständlicher werden. Denn darin, daß wir die Dinge nie sind, sondern sie stets bloß vorstellen, liegt noch keineswegs mit, daß die Vorstellung immer eine ungenügende oder verzerrte Repräsentation der Dinge sein müßte.

§ 27. Soweit reichen die Annahmen über die äußeren Dinge auf Grund des bloßen Strebens, die Wahrnehmungen uns ihrem Inhalt und Wechsel nach verständlicher zu machen. Daß man über die äußeren Dinge in den Naturwissenschaften doch noch anders denkt, stammt nicht aus diesem allgemeinen Streben; sondern ist eine an jener Annahme notwendig gewordene Korrektur, seitdem man die in jener Weise real gedachte Außenwelt einem näheren und eingehenderen Studium unterzog, als Altertum und Mittelalter es geübt hatten; und diese Korrektur, die man an einer dem menschlichen Geiste so natürlich erscheinenden Ansicht hat anbringen müssen, ist ein neuer Beleg dafür, daß vieles sich sehr lebhaft dem Geiste aufdrängt, was bei näherer Untersuchung verworfen werden muß (§ 17). Es hat sich nämlich ergeben, daß die Wahrnehmungswelt sich anders darstellt für ein ungenaues, anders für ein genaues Wahrnehmen und Beobachten, wozu noch das absichtlich herbeigeführte und in seinen näheren Bedingungen von unserem Willen abhängig gemachte Beobachten, d. h.

das Experiment, als Verschärfung hinzukam. Das erste Hauptergebnis dieser exakten Naturauffassung war, daß man zwischen objektiven und subjektiven Qualitäten in Bezug auf die äußeren Dinge unterscheiden lernte, eine Unterscheidung, die im Altertum ab und zu da war, aber immer wieder durch den Zug, im Erkennen ein völliges Sich-Decken von Vorstellung und Gegenstand haben zu wollen, für lange Zeit ist überwunden worden. Als objektiv erwiesen sich die quantitativen Bestimmungen und die Bewegungen in mannigfachen Graden und Abstufungen, als subjektiv Farben, Töne, Gerüche, Geschmäcke, Wärme, Kälte u. s. w., d. h. es erwies sich, daß gewisse Bewegungen kleinster Körperteilchen nicht als diese uns zum Bewußtsein kommen, sondern als Licht- und Farbenempfindungen, als Geschmacks-, Gehörsempfindungen u. s. w. Die Hauptbeweise sind: durch Druck und Schlag, also durch Bewegungsvorgänge quantitativer Materie, wird im Auge Lichtempfindung hervorgerufen, also können überhaupt Lichterscheinungen auf Bewegungsvorgänge quantitativer Elemente als ihre Ursachen zurückgeführt werden (Descartes, Hobbes). Bei einer Klapper z. B. wird von Auge und Hautgefühl wahrgenommen Bewegung eines festen Körpers und Bewegung der Luft, das Gehör nimmt dabei wahr eine Tonempfindung, also entsteht die Tonempfindung durch bewegte Luft und ist als Ton nur in uns (Hobbes). Derselbe Schlag oder Druck, den ich durch die Hautnerven als ein Gefühl wahrnehme, bringt im Auge Lichterscheinungen, im Ohr Schallempfindungen hervor, also ist die Qualität der Empfindung subjektiv und Bewegungen quantitativer Elemente sind ihre objektiven Ursachen (Johannes Müller). Derselbe elektrische Schlag erzeugt im Auge nur Lichtempfindungen, im Ohr nur Schall, in den Gefühlsnerven Stöße, in dem Geruchsorgan einen phosphorartigen Geruch, nun sind die elektrischen Reize auf alle Fälle Bewegungsvorgänge, also sind allgemein hier Bewegungsvorgänge die objektiven Ursachen (Johannes Müller). Ferner sind die Nervenprozesse selbst Bewegungen; denn wenn man einen Nerv durchschneidet, so wird der Reiz nicht fortgeleitet und es entsteht keine Empfindung. Die Prozesse im Gehirn sind analog zu denken, weil z. B. Cirkulationsstörungen in demselben auch Störungen in der geistigen Auffassung zur Folge haben. Es ist daher anzunehmen, daß die Übersetzung der objektiven Bewegungsvorgänge quantitativer Teilchen in qualitative Empfindungen in der Seele vor sich geht. Das Wie? dieser Übersetzung wissen wir nicht, wovon später mehr zu sagen sein wird, aber das „Daß“ ist aus den angeführten Gründen nicht zweifelhaft. Diese

subjektiven Qualitäten sind keineswegs nichts, auch nicht willkürliche Zuthaten unserer Seele zu den Außendingen, sondern es korrespondieren den subjektiven Qualitäten objektive Bewegungsvorgänge quantitativer Elemente in den Dingen und in unserem Leibe, die aber von der Seele in dieser besonderen Form percipiert werden. Was somit der Außenwelt durch die subjektiven Qualitäten scheint entzogen zu werden, das wächst ihr durch die als ihre äußeren Ursachen anzusetzenden Bewegungsvorgänge quantitativer Elemente vollständig wieder zu. Allerdings klingt, leuchtet, riecht, schmeckt, friert u. s. w. es nur in unseren und analogen Seelen, daß aber die Welt so eingerichtet ist, daß es in unseren Seelen klingt, leuchtet u. s. w., bleibt objektiv bestehen, ebenso wie Freude und Leid, Schönheit und Häßlichkeit nicht bloß einen theoretisch vorstellenden, d. h. das gleichgültige Bewußtsein von Gegenständen habenden, sondern einen fühlenden, d. h. Wert und Unwert inne werdenden Geist voraussetzen, darum aber doch die objektiven Bedingungen, daß mich gerade das Blau des Himmels erfreut und ein Sonnenuntergang mir schön erscheint, nach wie vor unabhängig von meiner fühlenden Seele vorhanden sind.

§ 28. Das andere Hauptergebnis, zu welchem die exakte Naturwissenschaft in Physik und Chemie nach Feststellung der objektiven Qualitäten gelangte, ist die atomistische Theorie, die gleichfalls im Altertum roh antizipiert war, d. h. die Lehre, daß objektiv nicht Kontinuität, sondern Diskretion der Materie statt hat. Danach sind das Letzte, worauf man in Physik und Chemie kommt, sowohl für wägbare als unwägbare Materie diskrete Teilchen außer und nebeneinander, die miteinander durch Kräfte, die an ihnen haften, in Beziehung stehen und den allgemeinsten Gesetzen des Gleichgewichts und der Bewegung gehorchen, wie die exakte Mechanik dieselben festgestellt hat. Diese diskreten Teilchen sind im gegenwärtigen Naturlauf als unzerstörbar anzusetzen, aus ihnen können sich welche zu Gruppen in verschiedenen Stufen vereinigen und wieder daraus disaggregiert werden. Die näheren Vorstellungen über sie sind nach dem augenblicklichen Stand der Naturwissenschaften diese. Sie sind nicht bloß sogenannte Kraftcentra, d. h. Punkte, nach welchen Kräfte oder Bewegungen gerichtet sind, sondern vielmehr Körperchen, welche nur tausend- oder einige zehntausendmal kleiner sind als die kleinsten mikroskopischen Größen. Der Abstand dieser Körperchen voneinander ist im Verhältnis sehr groß; ihre Kräfte sind teils anziehender, teils abstoßender Art; sie

wirken nach Funktionen der Distanz der Teilchen. Der wissenschaftliche Hauptbeweis dieser Ansicht, soweit sie bloß Diskretheit der Materie behauptet, ist, daß bei ihr die Prinzipien, auf welche im Sichtbaren der äußeren Welt Klarheit, Präzision und Ableitungen sich zu gründen vermögen, ins Unsichtbare fortgesetzt werden und zwar mit Erfolg für wissenschaftliche Erklärung und wissenschaftliche Praxis, und daß gerade die feineren wissenschaftlichen Thatsachen Licht, d. h. Verständlichkeit bloß durch die Theorie der Diskretion erhalten. So führt auf sie und nur auf sie in der Optik die Thatsache der Farbenzerstreuung und Polarisationserscheinungen, in der Wärmelehre die Gesetze der Wärmeleitung und Wärmestrahlung, in der Lehre von der Elektrizität der Zusammenhang der magnetischen Erscheinungen mit den elektrischen, in der Chemie die Thatsache der Isomerie. Entscheidend an sich für Diskretheit der Materie wäre schon die Thatsache, daß ein Draht bei fortgesetzter Dehnung endlich reißt, denn wäre die Materie in sich streng kontinuierlich, so müßte der Draht nur immer dünner und dünner werden, aber nie reißen; daß er reißt, wird nur dadurch verständlich, daß ein von Anfang an vorhandener Abstand seiner Teile durch die Dehnung so groß wurde, daß er auch äußerlich sichtbar wird. Vergl. Fechner, über die physikalische Atomenlehre S. 1—100; Lothar Meyer, die modernen Theorien der Chemie; Oscar Meyer, die kinetische Theorie der Gase.

Neuerdings denkt sich W. Thomson die Atome als Wirbelatome, d. h. als kleine Ringe oder Fäden aus materieller Substanz, deren Teile in beständiger Bewegung sind, die aber als Ganze in der jetzigen Weltordnung nicht mehr teilbar sind und denen Biegsamkeit und Undurchdringlichkeit zukommt. Das Hauptmotiv für diese Vorstellungsweise ist, den Atomen schon eine Art Elastizität zuschreiben zu können. Vergl. W. Thomson, *Philos. magazine 1867, 4th. ser. vol. 34 p. 15;* Oscar Meyer, die kinetische Theorie der Gase S. 243 f; Wurtz, die atomistische Theorie, deutsche Ausgabe S. 298 f. Wenn Thomson diese unteilbaren Wirbelatome ursprünglich aus einem den Raum kontinuierlich erfüllenden Fluidum (dem gewichtlosen Äther) sich sondern läßt, so hat er dieses Fluidum entweder nicht streng kontinuierlich gedacht, oder die Annahme einer solchen Aussonderung ist logisch nicht haltbar; denn in einer streng kontinuierlichen Masse würden ähnlich wie im streng kontinuierlich gedachten geometrischen Raum sich zwar Abteilungen in Gedanken machen lassen, aber es würden sich nicht Teile daraus reell sondern lassen.

§ 29. Es entsteht die Frage, ob man philosophisch nicht diese naturwissenschaftliche Vorstellung von den äußeren Dingen überschreiten muß, wie es Kant mehr in der Weise einer freien Ansicht that, und vor ihm Leibniz es ausdrücklich gethan hat und in neuerer Zeit besonders Lotze. Nach diesen Männern stehen nämlich die äußeren Dinge unserem theoretisch vorstellenden, fühlenden und wollenden Ich nicht so fern, sind vielleicht dasselbe, nur in dunklerer Weise, in abgeschwächten Graden. Diese Ansicht betrachet alles nach Analogie unseres Geistes, Realität überhaupt ist ihr Geistigkeit, und sie statuiert nur intellektuelle, geistige Beziehungen zwischen den Dingen. Diese Ansicht ist an sich logisch möglich; denn es schließt keinen Widerspruch ein, daß unserem betrachtenden Geist nach dessen besonderer Einrichtung etwas anders erscheint, als es in sich ist, aber daß sie eine notwendige oder auch nur eine der Wirklichkeit entsprechende Annahme wäre, kann nicht gezeigt werden. Wir können nicht einsehen, daß ein so und so beschaffener geistiger Eindruck sich notwendig in eine Größen-, Bewegungs- u. s. w. Vorstellung umsetzen müsse, und selbst die bloße Thatsächlichkeit dieser Umsetzung vermögen wir nicht nachzuweisen; denn dazu müßten wir erst konstatieren können, daß das Objekt an sich geistig sei und doch auf das Subjekt wirkend einen materiellen Eindruck mache. Jene Ansicht kann also nur aufgestellt werden als eine Hypothese, aber gegen diese Hypothese spricht der Umstand, daß wir in den Naturwissenschaften darauf geführt werden, auch das Qualitative der Wahrnehmungen (Farbe u. s. w.) auf Quantitatives und auf Bewegungsvorgänge zurückzuführen, gerade umgekehrt wie jene Ansicht es macht, welche alles auf Qualitatives zurückführen will. Jene Ansicht verfährt daher auch so, daß, wo sie die Wahrnehmungen erklärt, sie die jetzt herrschenden physikalischen Ansichten von den äußeren Dingen voraussetzt, wodurch sie thatsächlich bezeugt, daß dieselben trotz mancher Schwierigkeiten die einzigen sind, welche einer Verständlichmachung der Wahrnehmungen dienen; und es wird sich wohl nachweisen lassen, daß die Hauptschwierigkeit, welche diese Ansicht in der naturwissenschaftlichen Denkweise findet (der reale leere Raum), auf einer irrtümlichen Ausdrucksart beruht. Wenn diese Ansicht dann positiv geltend macht, daß wir uns Sein bei tieferer Analyse nicht anders denken könnten, denn als Fürsichsein (Geistigkeit), so ist dies darum kein geeigneter Anhaltspunkt, weil wir mit jener Behauptung doch keine Vorstellung davon bekommen, wie es den niederen Tieren, den Pflanzen, den

unorganischen Elementen „zu Mute“ ist. Ja unser eigenes Fürsichsein kennen wir doch nur als bewußtes; nun ist aber stets bloß ein kleiner Teil unseres körperlichen und selbst unseres geistigen Seins uns bewußt; und es giebt große Zeiten unseres Lebens, in denen wir keinerlei bewußtes Sein, keinerlei Fürunssein haben, und doch müssen wir annehmen, daß wir auch dann sind, ohne uns darum eine weitere Vorstellung von diesem Sein machen zu können, als daß wir zur Erklärung gewisser Zustände in uns seine Annahme machen müssen.

§ 30. Nach unseren früheren Auseinandersetzungen konnte der Materialismus nie für eine unmittelbare Gewißheit gelten (§ 17), nach den Ergebnissen der exakten Naturforschung (§§ 27, 28) läßt sich derselbe aber auch nicht als Hypothese aufrecht erhalten. Denn danach bestehen die Körper aus quantitativen Elementen und deren Bewegungen, nun kann man aus Größe und Bewegung wieder Größe und Bewegung ableiten, aber nicht Bewußtsein, auch nicht in der minimalsten Form. Ableiten heißt zeigen, daß trotz anscheinender Verschiedenheit bei näherem Zusehen die Inhalte übereinstimmen, oder daß eines aus einem anderen sich ohne logischen Sprung ergiebt, nun sind aber bei Größe und örtlicher Bewegung einerseits und Bewußtsein andererseits die Inhalte verschieden und von einem zum andern ist stets ein Sprung. Neuerdings hat sich daher der Materialismus umgewandelt in den sogenannten Monismus, welcher behauptet, Materie und Bewußtsein seien dasselbe, verhielten sich bloß wie zwei Seiten des Nämlichen. Diese Behauptung ist unhaltbar. Denn sie besagt entweder soviel wie: Bewußtsein ist zugleich Nichtbewußtsein, Größe und Bewegung ist zugleich etwas davon ganz Verschiedenes, also Nicht-Größe und Nicht-Bewegung, was ein Widerspruch in sich selbst ist, oder der Ausdruck zwei Seiten des Nämlichen hat den Sinn, daß man überall Substanzen mit zwei Kräften statuiert, Größe und örtlicher Bewegung einerseits und Bewußtsein andererseits, dann sind aber diese zwei Kräfte nicht dasselbe, sondern in sich voneinander verschieden, und wir haben einen willkürlich zusammengeschweißten universellen Dualismus, darum willkürlich, weil die Natur uns keineswegs überall auch eine geistige Seite zeigt, ähnlich wie bei den Tieren, und man nach dieser Ansicht doch ganz allgemein behaupten müßte, doppelt so viel Materie enthalte auch immer doppelt so viel Geist u. dgl. Daß man den logischen Widerspruch im streng gefaßten Monismus oft nicht merkt, kommt davon, daß er ursprünglich (Spinoza, Schelling) bloß von Gott behauptet

wurde, welcher als einheitlicher Grund von Natur und Geist in sich selber Identität oder Indifferenz beider sein sollte, wobei er als schöpferischer Grund beider doch eigentlich über beiden gedacht wurde. Wenn sich der materialistische Monismus gerne darauf beruft, daß wir thatsächlich Geist in uns und, wo wir nach Analogie berechtigt sind solchen anzunehmen (in Menschen und Tieren, § 22), nur kennen im Zusammenhang mit einem Körper und der Anregung durch die Körperwelt bedürftig, so ist die Thatsache zuzugeben, beweist aber weder den Materialismus noch den materialistischen Monismus, sondern nur, daß unser Geist nicht spontaner, d. h. aus sich allein wirkender Geist ist, sondern rezeptiv-spontan, d. h. daß er seine eigentümliche Natur nur auf Anregung hin bethätigt (§ 20). Deshalb ist aber diese seine Natur nicht ableitbar vom Körper und hat, wie sich bald zeigen wird, einen Inhalt, der auch über die bloßen Wahrnehmungsvorstellungen weit hinausgeht. Nach dem Monismus sollen sich zwar Geistiges und Körperliches stets entsprechen, es ist aber logisch ganz undenkbar, daß z. B. Begriffe wie: möglich, notwendig, unendlich eine körperliche Entsprechung haben. Alles in unserem Körper ist in jedem Augenblick wirklich und endlich und sogar eine besondere Art von Wirklichkeit und Endlichkeit, auf welche Art wir im Denken gar nicht beschränkt sind; möglich aber heißt, was ohne Widerspruch gedacht werden kann, gleichviel ob ihm irgend eine Art Wirklichkeit zukommt oder nicht; notwendig heißt, dessen Gegenteil undenkbar ist, beide Begriffe können also nur im Denken vorkommen.

§ 31. Was die Ergebnisse der exakten Naturwissenschaft (§§ 27, 28) betrifft, so richtet sich unser philosophisches Interesse des näheren auf die Methode ihrer Gewinnung und die Fassung der Grundbegriffe. Zunächst ist offenbar, daß die Naturwissenschaft in ihrer Grundüberzeugung vom Dasein einer Außenwelt abhängt von dem Streben unseres Geistes, sich die Wahrnehmungsvorstellungen ihrem Inhalt und Wechsel nach verständlicher zu machen. Sofern nun die Gewißheit, daß die Wahrnehmungen von außen erregt werden, nicht unzweifelhaft in diesen selbst liegt, sondern erst durch Reflexion über sie wissenschaftlich ganz fest wird, ist sie eine Gewißheit *a priori*, d. h. sie stammt aus der Natur des über die Wahrnehmungen noch besonders reflektierenden Geistes; sofern dann die Wahrnehmungen in ihrer Bestimmtheit als von Einwirkungen der Außenwelt abhängig gedacht werden, sind sie selber Vorstellungen *a posteriori*. Daß die apriorische Gewißheit von der Realität der Außenwelt gar nicht so fix und fertig

in uns liegt, zeigt die Thatsache, daß der volle Idealismus öfter versucht worden ist und wohl als ein Irrtum, nicht aber als eine geistige Verkehrtheit angesehen werden kann. Die realistische Überzeugung entwickelt sich mit wissenschaftlicher Entschiedenheit erst, wenn man sich dem Studium der Wahrnehmungen im einzelnen hingiebt, und in ihrer ganzen Stärke wird sie nur durch die genaue Beachtung der Wahrnehmungen hervorgetrieben. Apriorisches und Aposteriorisches stehen so in Wechselwirkung. Die genaue Beachtung der Wahrnehmungen treibt gegen mögliche idealistische Zweifel den Gedanken der äußeren Realität mit erneuter Stärke hervor, und die bei der Annahme äußerer Realität gewonnene größere Verständlichkeit der Wahrnehmungen auch im Detail ist für jene apriorische Überzeugung gleichsam die Probe ihrer Richtigkeit.

§ 32. Wie die Annahme der Außenwelt auf einer apriorischen Gewißheit beruht, so ist es nicht ausgeschlossen, sondern wird sich bald als unzweifelhafte Thatsache herausstellen, daß auch das weitere Studium der Außenwelt trotz seines überwiegend aposteriorischen Charakters durchzogen ist von apriorischen Sätzen, d. h. solchen, die nicht aus der Wahrnehmung = Empfindung direkt, sondern aus der über die Wahrnehmungen noch hinausgehenden und über sie reflektierenden Natur des Geistes stammen. Der Gedanke H. Spencers, daß die Sätze, welche jetzt *a priori* seien, von früheren Generationen *a posteriori* gefunden und durch Vererbung in uns *a priori* geworden wären, trifft den Begriff des eigentlichen *a priori* nicht; um *a priori* zu sein, muß ein Satz weder jetzt noch früher aus der Sinnesempfindung herleitbar sein, weil er nachweisbarermaßen in der Sinnesemfindung bei genauem Zusehen nie liegt. Für die Gültigkeit solcher Sätze in der Außenwelt genügt es aber nicht, sich zu berufen auf ihre Evidenz, d. h. innere Glaubwürdigkeit, und auf ihre Allgemeinheit und Notwendigkeit, d. h. darauf, daß, so oft wir sie denken, wir nicht umhin können, sie gerade so zu denken, sondern man muß verlangen, daß sie sich auch als fruchtbar für das Verständnis und Studium der äußeren Welt bewähren und dadurch indirekt als gültig für die Dinge verifizieren. So kommt z. B. der geometrischen Vorstellung von der unendlichen Teilbarkeit des Raumes Allgemeinheit, Notwendigkeit und Evidenz zu, und man hat lange Zeit um ihretwillen die Diskretheit der Materie geleugnet, bis das feinere Studium der Naturerscheinungen zwang, die letzten Elemente der Materie trotz ihrer geometrischen Teilbarkeit nicht notwendig als physisch teilbar anzunehmen, es hat

sich also die Anwendung der reinen Geometrie auf die äußeren Dinge in diesem Punkte nicht verifizieren lassen.

§ 33. Daß man die von uns geforderte indirekte Verifizierung apriorischer Sätze über die Außenwelt vielfach nicht übt, kommt von einer stillschweigenden Voraussetzung, die man macht, daß nämlich solche Sätze als allgemein, notwendig und evident ewige Wahrheiten seien, d. h. von Gott zum Zweck der Erkenntnis der Dinge in uns gelegt oder unmittelbare Aussagen der absoluten Vernunft selber. Gegen diese Voraussetzung, die sich dem Wissen suchenden Geist zunächst sehr empfiehlt, legt 1) die Geschichte der Wissenschaften und der Philosophie Zeugnis ab, wie das Beispiel von § 32 zeigt; überdies lehrt die Geschichte auch, daß man oft Jahrtausende für ewige Wahrheiten gehalten hat, was geradezu falsch war, so z. B. daß das bloße Sein noch abgesehen von aller Qualität eine Vollkommenheit sei, daß die Ursache mehr enthalte als die Wirkung, daß *cessante causa cessat effectus*, Sätze, mit denen man einst große Lehren bewies, die aber allmählich als falsch erkannt sind, eben weil sie bei genauerer innerer und äußerer Beobachtung sich nicht verifizieren lassen. Indes beruht 2) jene Voraussetzung aber auch nach ihrer teleologischen Seite auf Übereilung; denn wir könnten sehr wohl auf Erkenntnis der Dinge so angelegt sein, daß zur Gültigkeit apriorischer Sätze über die Außenwelt eine indirekte Verifizierung derselben mitgefordert würde; alle Teleologie giebt heutzutage zu, daß der uns am kürzesten und bequemsten erscheinende Weg nicht immer der von Gott oder der Natur gewählte ist. 3) Ist jene teleologische Voraussetzung zu Gunsten apriorischer Sätze über die Außenwelt unphilosophisch, insofern sie eine gerade in den bestrittensten Punkten fertige Philosophie voraussetzt, um nur mit Grund gemacht werden zu können (§ 2). Kant hat die teleologische Voraussetzung prinzipiell nicht, dafür aber eine andere, daß nämlich äußere Dinge uns nur erscheinen können, d. h. unser Geist nur Vorstellungen von ihnen bilden kann, sofern die apriorischen Gesetze über das in den Wahrnehmungen oder Empfindungen Gegebene gleichsam Gewalt haben, dieses also sich ihnen einordnen läßt. Indes wäre sehr wohl denkbar, daß das, was von den äußeren Dingen sich nicht fügte in unsere apriorischen Gesetze, sich darum doch irgendwie bemerklich machte, nur als unzugänglich für unsere begriffliche Bearbeitung, sowie die Alten häufig die Materie ohne Form zu schildern versucht haben, oder wie Kant selbst das Ding an sich als einen Grenzbegriff unserer Vernunft setzte.

Eine volle Instanz gegen Kant ist aber schon das Beispiel von § 32, daß das feinere Studium der Natur nötigte, die Diskretheit der Materie anzunehmen trotz der apriorischen geometrischen Teilbarkeit ins Unendliche. Aus diesen Gründen ist für unseren Geist, wie er thatsächlich beschaffen ist, nur der komplizierte Beweis für die Gültigkeit apriorischer Sätze in der äußeren Natur zulässig, wie er §§ 31, 32 gefordert wurde.

§ 34. Ein apriorischer, aber indirekt *a posteriori* verifizierbarer Begriff ist zunächst der Begriff Substanz. Die Wahrnehmung, streng genommen, zeigt uns bloß mehr oder minder feste Komplexe von Qualitäten im weitesten Sinne dieses Wortes, von Empfindungseindrücken. Das Apriorische des Substanzbegriffs liegt nun darin, daß wir diese Empfindungseindrücke nicht anders denken können denn als Eigenschaften und Wirkungen, d. h. als angeschlossen an feste Ausgangspunkte als ihren Grund, weshalb Lehren, welche Eigenschaften und Wirkungen scheinbar für sich sein ließen, immer doch wieder darauf kamen, sie an etwas anzulehnen. Der umfassende Begriff von Substanz ist daher: Substanzen sind notwendig zu denkende Ausgangspunkte von Eigenschaften und Wirkungen (Eigenschaften sind Folgen, welche dem Grunde bleibend zukommen, Wirkungen sind Folgen, welche unter besonderen Umständen dem Grunde zukommen). Hierin liegen als nähere Bestimmungen: 1) daß Substanz ist, was nur als Subjekt, nicht mehr als Prädikat eines anderen Subjekts gedacht wird (Aristoteles); 2) daß Substanz ist das Beharrliche im Wechsel der Erscheinungen (Kant); 3) daß Substanz ist, was des Thuns und Leidens fähig ist (Leibniz), wobei Thun soviel ist wie: daß in a nichts erfolgen kann, was nicht von seiner Beschaffenheit mit abhängt, und Leiden soviel wie: daß a in seiner Beschaffenheit durch b irgendwelche Modifikationen erleiden kann. Indirekt *a posteriori* verifiziert wird der Begriff durch seine Fruchtbarkeit zur Verständlichmachung der Erscheinungen, d. h. der Wahrnehmungswelt. Da wir nämlich nach §§ 19—22 die Wahrnehmungsvorstellungen erklären müssen als ihrem Inhalt und Wechsel nach entstehend durch Einwirkungen von außen, und da nach § 27 objektiv nur die quantitativen Bestimmungen und die Bewegungen sind und nach § 28 dabei in letzter Instanz Diskretion in der äußeren Welt statt hat: so erhalten wir schließlich diskrete Quanta und Bewegungen, und zwar so, daß beide sich in das Unwahrnehmbare, aber in Analogie mit dem Wahrnehmbaren zu Denkende zurückziehen nach § 28. Diese diskreten Quanta und Bewegungen kann

man nun nicht umhin zu denken als angeschlossen an feste Punkte und als die Eigenschaften und Wirkungen derselben, d. h. man denkt sie als Eigenschaften und Wirkungen von Substanzen. Die Fruchtbarkeit des Substanzbegriffes liegt also 1) darin, daß er uns zur Verständlichmachung der Wahrnehmungswelt unentbehrlich ist; 2) darin, daß alle Wissenschaft zu allen Zeiten sich um die Ermittlung der letzten Substanzen, ihrer Eigenschaften und Wirkungen gedreht hat und diese Bestrebungen auch zu sicheren Resultaten teilweise geführt haben.

§ 35. Festzuhalten ist, daß *a priori* nur der formale Begriff der Substanz ist; wie die Substanzen in sich selbst sind, muß nach Anleitung der wissenschaftlichen Erfahrung bestimmt werden, da der Begriff der Geistigkeit = Realität überhaupt durch § 29 ausgeschlossen ist. Sehr verbreitet war freilich einige Zeit der Schluß über die letzten Bestandteile der äußeren Natur: da sie nicht mehr sinnlich wahrnehmbar seien, so seien sie mithin übersinnliche und immaterielle Wesen. Er ist ein Fehlschluß; denn auf alle Fälle müssen sie als Elemente des sinnlich Wahrnehmbaren und der sinnlichen Ausdehnung so gedacht werden, daß ohne Sprung die objektiven Qualitäten (§ 27) durch sie begründet werden können. Als schlechthin einfach im Sinne Herbarts können sie nicht gedacht werden; 1) ist die Argumentation Herbarts für diese einfache Qualität des Seienden nach § 24 falsch; 2) ist es allerdings ein Widerspruch, eins als vieles zu denken, falls man damit meinte, eine Substanz seien viele Substanzen, aber es ist kein Widerspruch, einer Substanz mehrere miteinander verträgliche Eigenschaften beizulegen; bei Gott hat das auch Herbart stets gethan, ohne daraus eine Schwierigkeit gegen den Begriff Gottes zu erheben; 3) hat Herbart thatsächlich die Vielheit der Eigenschaften; nur läßt er sie nicht als fertige in den Substanzen liegen, sondern sie sind nach ihm die vielfachen Selbsterhaltungen eines einfachen Wesens gegen vielfache Störungen (Einwirkungen) durch andere einfache Wesen. In dem Sinne nun, daß die Eigenschaften der letzten Natursubstanzen mannigfache Reaktionen aus ihrer inneren Beschaffenheit heraus auf mannigfache Aktionen von außen sind, ist die letztere Vorstellung richtig, aber nicht *a priori* gewußt, sondern eine nach und nach gewonnene Erkenntnis, insofern sich herausgestellt hat, daß die Grundkräfte der letzterreichbaren Natursubstanzen teils anziehender, teils abstoßender Art sind, und somit immer mehrere solcher Substanzen vorausgesetzt werden, die sich anziehen und abstoßen. Von einer allein würde man

daher gar nicht mehr sagen können, was sie eigentlich thäte oder litte. Einfache Substanzen kann man diese Natursubstanzen nur nennen im Gegensatz zu den aus ihnen zusammengesetzten, welche trotz ihrer Zusammengesetztheit Substanzen zu nennen sind, sofern sie als relativ feste Ausgangspunkte von Eigenschaften und Wirkungen gegen andere einfache oder zusammengesetzte Substanzen sich darstellen. Diese zusammengesetzten Substanzen sind es, mit welchen wir in der nächsten Wahrnehmung zu thun haben.

§ 36. Der Begriff der Substanz ließ sich nicht vollziehen ohne Einmischung des Begriffs der Kausalität. Daß wir den Begriff der Kausalität denken können, d. h. in unserem Vorstellen überhaupt bilden können als das Verhältnis etwa, daß a sich verändert zu α infolge des Daseins und der Beschaffenheit von b, ist unzweifelhaft. Die Leugnung derselben (Hume) bezog sich nicht auf den Begriff als bloßen Begriff, sondern auf die reale Verwendung desselben und auf die nähere Vorstellbarkeit des Wie? der Abhängigkeit des a von b. In einem Falle konnten wir nun nicht umhin, die Kausalität als real zu setzen, nämlich die Wahrnehmungsvorstellungen wurden uns nach Inhalt und Wechsel bloß verständlicher durch die Annahme einer Einwirkung äußerer Dinge auf unsere Seele (§§ 19—21). Die Frage ist, was uns berechtigt, den Kausalitätsbegriff auch auf die äußeren Dinge untereinander anzuwenden. Hier ist zuzugeben, daß in der Wahrnehmung, sofern sie aposteriorische Erkenntnis ist, nichts gegeben ist als eine zeitliche Aufeinanderfolge oder ein zeitliches Zugleichsein des b und der Veränderung des a zu α, höchstens ein regelmäßiges, d. h. bis jetzt, so oft wir es beobachtet haben, so und so beschaffen gewesenes Aufeinanderfolgen oder Zugleichsein. Auf der anderen Seite ist aber sehr zu bemerken, daß dies regelmäßige Aufeinanderfolgen oder Zugleichsein sich darstellt als ein an die Gegenwart bestimmter Substanzen und ihrer Eigenschaften gebundenes. Dadurch sind alle Momente zur Anwendung des Kausalitätsbegriffes gesetzt, mit anderen Worten, es liegt die reale Möglichkeit vor, es mit seiner Anwendung zu versuchen. Wird aber so die Abwandlung von a zu α als eine Folge des Daseins und der Beschaffenheit von b angenommen, so ist logisch zu fordern, daß, wenn b quantitativ zunimmt oder abnimmt, auch die Abwandlung von a zu α zunimmt oder abnimmt. Daß diese Versuche in dieser Form gelingen, ist die indirekte aposteriorische Verifizierung der Gültigkeit des Begriffs für die äußeren Dinge untereinander. Humes Behauptung ist darum vollkommen im Recht, daß

die bloße (freilich künstlich vom Denken isolierte) Wahrnehmung nur zeitliche Aufeinanderfolge oder Zugleichsein zeige, Kants Deduktion ist ihrem Grundgedanken nach aber auch richtig, daß Erfahrung als wissenschaftliche Verständlichmachung der Wahrnehmungswelt die Gültigkeit des Kausalbegriffs dadurch beweise, weil sie in diesem Sinne gar nicht zu stande komme ohne ihn.

§ 37. Was den Begriff der Kausalität schwierig gemacht hat, war, daß man sich nicht mit der Überzeugung begnügte: hier ist ein Fall, wo wir aufgefordert sind den Begriff der Kausalität anzuwenden, und wo er sich in der Anwendung indirekt verifizieren läßt, sondern man wollte mehr; man wollte sehen, wie es b innerlich anfängt, durch sein Dasein und seine Beschaffenheit a zu *α* abzuwandeln, und wie es a anfängt, sich so abwandeln zu lassen. Auf diese Frage giebt es für uns keine Antwort, und zwar ob man a und b als gleichartig ansetzt (Körper wirkt auf Körper) oder als ungleichartig (Körper wirkt auf Geist und umgekehrt). Wenn auf den psychischen Akt des Wollens eine Bewegung unseres Körpers eintritt, so sehen wir nicht innerlich ein, wie es jenes Psychische macht, dies Physische nach sich zu ziehen; wenn zwei materielle Elemente einander anziehen, so sehen wir das innere Band dieser Thatsache gleichfalls nicht ein (Hume). Ebenso giebt es für uns keine Antwort auf die Frage: wie es die Dinge anfangen zu sein oder wie ihr Sein gemacht wird (Lotze). Wir können erkennen aus apriorischer Vorstellung, daß es Dinge giebt, wir können auch Festsetzungen machen auf Grund apriorischer und nach Anleitung aposteriorischer Vorstellungen, wie ihr Sein näher anzusetzen ist, aber wir können die Dinge weder im Sein noch im Wirken selber sein. Und wenn wir es *per impossibile*, da wir dann eben nicht wir sein würden, vermöchten, so würde das uns in bezug auf diese Frage nichts helfen. Denn bei unserem eigenen Geist sind wir in derselben Lage: wir wissen, daß wir vorstellen, vorstellend sind und beides als ich sind, aber wie es im letzten Grunde gemacht wird, oder wie wir es anfangen zu sein und so zu sein, wissen wir nicht (§§ 12, 13). Ebenso erkennen wir z. B. in der Psychologie, daß die Vorstellung a, wenn öfter auf sie die Vorstellung b zeitlich folgte, durch ihr Wiederauftreten im Bewußtsein die Vorstellung b leicht mit erweckt, aber wie sie das macht, wissen wir nicht. Erkennen heißt daher für uns Menschen, durch unbezweifelbare Vorstellungen Gewißheit erlangen von dem Daß unserer Seele und äußerer Dinge, teilweise auch von ihrem Was? und ihren näheren Bedingungen, aber so, daß das Wie?

des Seins und Wirkens im letzten Grunde uns verborgen bleibt. Diese Schranken unseres Wissens mit Nachdruck hervorgehoben zu haben, ist das Verdienst besonders von LOCKE, KANT und HERBART. Es hilft hiergegen nichts, mit den occasionalistischen Systemen die Wechselwirkung auf Gott zurückzuführen, oder mit der absoluten Philosophie und den Systemen der Immanenz alles Sein und Wirken unmittelbar in Gott selbst zu erheben. Klarer wird hierdurch darum nichts, weil das Wie? des göttlichen Seins und Wirkens uns gleichfalls verborgen ist. Auch der Begriff der Kraft bietet keine Abhülfe: er besagt zwar mit Recht, daß die bleibenden und die vorübergehenden Wirksamkeiten der Dinge nach Form und Größe wesentlich mit abhängen von ihrer eigenen inneren Beschaffenheit, und ist insofern ein notwendiges Korrelat des Kausalbegriffes (*operari sequitur esse*, im Wirken der Dinge zeigt sich, was sie sind), aber er giebt 1) keine nähere Vorstellung von dieser inneren Beschaffenheit, und 2) bleibt es gleichfalls dunkel, wie die Kraft es anfängt zu sein und zu wirken.

Daß man lange die Wechselwirkung unter Gleichartigem für selbstverständlich, nur unter Ungleichartigem für schwer begreiflich hielt, kommt davon, daß beim logischen Denken der Fortgang nach der Gleichheit oder Ähnlichkeit der Vorstellungsinhalte geschieht (Bildung von Allgemeinbegriffen, von Schlüssen); diesen Gang unseres zusammenfassenden Denkens hielt man zugleich für einen Einblick in das Wirken der Dinge selber, was er nicht ist; denn es ist nicht einzusehen, warum gleichartige Dinge aufeinander wirken m ü s s e n, es könnte jedes sich bloß um sich bekümmern u. s. f.

§ 38. Diese Schranken unseres Erkennens hängen zum Teil mindestens damit zusammen, daß die Begriffe von Substanz und Kausalität zwar *a priori* sind, aber formal, d. h. nichts über den Inhalt der Substanzen aussagen, sodaß wir genötigt sind, diesen Inhalt bei der Seele durch unmittelbares Erleben, bei den äußeren Dingen durch Rückschlüsse auf Grund dessen zu gewinnen, was sich in der Wechselwirkung als bleibende oder vorübergehende Äußerung ihrer Natur darstellt. Indes auch bei der Seele zeigt uns das unmittelbare Erleben nie das Was? der Seele rein für sich, sondern die Äußerungen ihres Was? unter der Anregung durch äußere Reize, sodaß wir nur urteilen können, das Was? der Seele sei so zu denken, daß das Vorstellen und als Ich vorstellen sich unter Anregung äußerer Reize als ihre Grundbethätigung ergiebt zugleich mit einem Inhalt, der weit über die Wahrnehmungen hinausgeht, ohne daß wir jedoch dabei eine

nähere Vorstellung von dem reinen Was? der Seele gewinnen. Bei der Frage nach dem reinen Was? der äußeren Dinge sind wir, da nach § 29 der Begriff der Geistigkeit = Realität überhaupt ausgeschlossen ist, auf die Winke der Erfahrung, d. h. der aposteriorischen Vorstellungen angewiesen. Diese haben zu den jetzigen Grundlagen der Naturwissenschaft geführt, seitdem man den Unterschied von genauem und ungenauem und von direktem und indirektem Beobachten gemacht hat. Das letztere drückt sich in dem aus, was die Naturwissenschaft Hypothese nennt; diese ist keine willkürliche Annahme, sondern eine Vorstellung von äußeren Dingen, welche zwar nicht direkt gegeben ist, die zu bilden sich aber empfiehlt, weil sie an etwas Beobachtetes anknüpft (Bedeutung der Analogie) und dasselbe bloß in das Unbeobachtbare fortsetzt, aber so, daß man zu zeigen vermag, daß unter jener Annahme die Erscheinungen verständlicher werden; eine so durchgeführte Hypothese nennt man eine Theorie. Dieses nach der Natur unseres Erkennens hier allein zulässige Verfahren erklärt zugleich, warum über die letzten Data der Natur nur sehr allmählich vollständigere Ergebnisse sind erlangt worden, und warum die Naturwissenschaft dabei probierend und doch nicht willkürlich verfährt. Eine spekulative Naturphilosophie, d. h. eine solche, welche über Sein und Wirken der äußeren Dinge *a priori* inhaltliche Aufschlüsse erteilte, kann es danach nicht geben. Man hat oft eine solche versucht, indem man aus unserem Wunsch nach einer solchen auf die Realisierbarkeit desselben schloß, allein ein solcher Schluß hat das gegen sich, was bereits § 2 und § 33 angemerkt ist, und diese Versuche haben sich überdies stets vor der Naturwissenschaft als unhaltbar erwiesen. Es ist keineswegs die Aufgabe der Philosophie, über das hinaus, was die einzelnen Wissenschaften finden, noch ganz neue Ergebnisse hinzuzuthun, sondern sie hat alles Wissen auf seine letzten Gründe zurückzuführen (§ 1) und, wenn sich dabei ergiebt, daß in gewissen Gebieten immer Denken und Erfahrung zusammenwirken müssen, so ist dies ein durchaus bedeutsames Ergebnis, indem es jene reine Spekulation über die Natur erweist als besten Falls logisch in sich selbst widerspruchslose und etwa ästhetisch ansprechende Phantasien.

Die konstatierten Schranken unseres Erkennens liegen nicht notwendig im Begriff des Erkennens. Allerdings ist Erkennen zunächst stets subjektiv, es besteht in Vorstellungen von etwas, ist nicht der vorgestellte Gegenstand selbst, aber darum könnte doch indirekt uns

die Gewißheit entstehen, daß der Inhalt unseres Vorstellens mit Fug auf die Dinge könnte angewandt werden, wie dies beim Formalbegriff von Substanz, Kausalität z. B. statthat, während wir jetzt 1) sicher wissen, daß einiges vom Inhalt unseres Vorstellens den Dingen selber nicht zukommt (subjektive Qualitäten) und 2) einsehen, daß wir von dem Was? der Dinge rein für sich und von dem Wie? ihres Wirkens keine nähere Vorstellung haben. Damit entbehren wir aber etwas, denn wir können eben darum die Welt nicht *a priori* konstruieren, weil wir uns in das innerste Was? und Wie? der Dinge und selbst unserer Seele nicht versetzen können, wohingegen wir z. B. mit den mathematischen Elementen (s. u.) konstruierend zu verfahren im stande sind.

§ 39. Wie die apriorischen Begriffe von Substanz und Kausalität formal sind und ihren Inhalt erst aus der Erfahrung erhalten, so ist es auch mit dem logischen Gesetz der Identität. Sein apriorischer Sinn ist, daß, wenn ich vorstelle, ich eben vorstelle und nicht nichtvorstelle, und wenn ich etwas vorstelle, z. B. a, ich eben a und nicht etwa *non*-a vorstelle, und wenn ich a so und so vorstelle, Gold z. B. als gelb, ich es eben so und nicht anders, nicht als schwarz, rot u. s. w. vorstelle. Der Satz hat für unser Vorstellen Allgemeinheit und Notwendigkeit, d. h. so oft ich vorstelle, kann ich nicht umhin, ihn aus dem Vorstellen allein eruierbar zu finden und sehe nicht ab, wie es anders sein sollte; denn dies ist nach § 17 überhaupt der Sinn von allgemein und notwendig. In diesem rein formalen Sinne läßt sich der Satz der Identität auch für die äußeren Dinge verifizieren. Es geht keineswegs Heraklitisch oder Hegelisch in der Welt zu, so daß alles Wirkliche ein Widerspruch in sich selbst wäre und jedes sich stets in sein Gegenteil verkehrte, sondern die exakte Erfahrung, wonach alle Ursachen in der Natur Bewegungsursachen sind, und jede Bewegungsursache außerhalb des Bewegten liegt, und die Wirkung jeder Ursache verharrt, bis sie durch eine andere Ursache abgeändert wird, — die exakte Erfahrung hat es als unzweifelhaft herausgestellt, daß jedes Ding für sich genommen bliebe, was es ist, und nur durch den Einfluß oder unter Anregung äußerer Ursachen sich verändert, aber keineswegs in sein Gegenteil, sondern a zu α, d. h. die Dinge wandeln sich zwar ab in ihre Beschaffenheit durch äußere Einwirkung, aber unter Einfluß ihrer inneren Natur, sodaß sie teilweise aus all den Veränderungen auch rückwärts wiederhergestellt werden können, wie z. B. in der Chemie. Durch die letztere Wendung ist auch die Schwierigkeit ausgeschlossen, welche Herbart in der Veränderung fand, daß nämlich

bei ihr ein Ding gleichzeitig dasselbe und nicht dasselbe sein sollte; denn dieser Widerspruch gründet sich nur in der gewöhnlichen ungenauen Ausdrucksweise. In Wahrheit ist das veränderte Ding nicht dasselbe, aber auch kein völlig anderes, sondern ein solches, in welchem jeder neue Zustand fort und fort mitbeherrscht wird von seiner eigenen ursprünglichen Natur, wie z. B. unsere Seele am Ende des Lebens verglichen mit seinem Anfang sich darstellt. Was man für die Heraklitisch-Hegelsche Lehre oft geltend gemacht hat, es lasse sich gar nichts denken, ohne daß man seinen Gegensatz als Beziehungspunkt im Sinne habe, Freude nicht ohne Leid u. s. f., beruht auf ungenauer Selbstbeobachtung. Allerdings bewegt sich unser Bewußtsein meist in Relationen, aber 1) sind diese Relationen noch nicht Gegensätze, sondern oft bloß graduelle Verschiedenheiten, Abwechselungen der Freude z. B., Nüanzen einer und derselben Farbe, 2) können wir uns das Absolute sehr wohl denken, nicht bloß bei Gott, sondern auch einen Zustand reiner Güte, ungetrübten Glückes u. s. w.

§ 40. Daß die Naturen der Dinge nicht unvergleichbar sind, drückt sich aus in den Naturgesetzen, oder vielmehr die Naturgesetze selber sind nichts anderes, als unsere Erkenntnis von den Gleichförmigkeiten des Seins und Wirkens aller oder bestimmter Gruppen von Dingen. Als Gleichförmigkeiten des Seins und Wirkens, somit als Eigenschaften und Wirkungen, hängen die Naturgesetze schließlich, wie alle Eigenschaften und Wirkungen, nach § 34 ab von den Substanzen und sind nur ein Ausdruck für die Thatsache der Gleichheit oder Ähnlichkeit derselben in Sein und Wirken: sie schweben daher nicht über den Dingen als eine fremde und diesen äußerliche Macht, sondern sind nominalistisch zu erklären, als Sätze sind sie Gebilde unseres vergleichenden Denkens, ihr reales Fundament aber ist die Gleichheit der Einzelsubstanzen in Sein und Wirken. Was die Gewinnung von Gesetzen als allgemeinen und auch für die Zukunft gültigen Sätzen über die äußeren Dinge betrifft, so haben Leibniz und Kant geurteilt, sie sei nur möglich, sofern solche Sätze rein *a priori* seien: denn aus der Wahrnehmung folge nie mehr, als daß die Dinge sich uns bis jetzt so dargestellt hätten, aber nicht, daß sie sich in alle Zukunft so darstellen müßten, und außerdem habe man nie alle Dinge einer Gruppe untersucht, sondern stets nur eine größere oder kleinere Zahl aus derselben. Dagegen ist festzuhalten: wenn sich etwas bei genauer und allseitiger Untersuchung bis jetzt so und so dargestellt hat, so können wir daraus einen allgemeinen und für die Zukunft gültigen Satz bilden

in dem einzigen Sinne, in dem wir dies überhaupt können nach § 17, nämlich unter der Voraussetzung, daß die Dinge in ihren Grundzügen so bleiben, wie sie sind, und unser Geist seine allgemeine Natur behält; daß beides aber anders werden könnte, ist eine Möglichkeit, die sich aufwerfen, für die sich aber nichts anführen läßt, somit eine leere Möglichkeit, die nicht aufkommt gegen die feste Thatsächlichkeit. Ohne eine von der Natur unseres Geistes abhängige Reflexion kommt somit bei den äußereren Dingen ein allgemeiner und auch für die Zukunft gültiger Satz allerdings nicht zu stande, aber ein solcher ist keineswegs darum rein *a priori*, sondern fußt inhaltlich wesentlich auf der Beobachtung, und erst als diese genau und auch indirekt gemacht wurde, hat man haltbare und durchgreifende Naturgesetze gefunden. Freilich sind die meisten Naturgesetze nicht denknotwendig, d. h. ihr Gegenteil läßt sich im bloßen Denken ohne Widerspruch vorstellen, aber daraus folgt an sich für eine reale Möglichkeit anderer Naturgesetze nicht das mindeste. Jene Denknotwendigkeit, wie sie dem Gesetz der Identität und manchen mathematischen Wahrheiten eignet, kommt z. B. auch dem letzten Anknüpfungspunkt alles Wissens, dem Satz: ich stelle vor in mancherlei Weise (§ 13), nicht zu; denn es enthält keinen Widerspruch, ein vorstellendes Wesen z. B. ohne merkliches Gefühl zu denken und überhaupt die ganze Art des vorstellenden Ich sich noch sehr anders zu denken, als sie sich in unserer darum doch ganz festen geistigen Wirklichkeit darstellt.

§ 41. Da nach § 27 die quantitativen Bestimmungen und die Bewegungen objektiv zu denken sind, so gewinnen die mathematischen Vorstellungen und die Begriffe von Raum und Zeit eine besondere Bedeutung. — Die geometrischen Vorstellungen hat man seit Aristoteles meist durch Abstraktion aus der Wahrnehmung hergeleitet: man glaubte z. B. gerade Linien als Grenzen von Körperflächen wahrzunehmen, diese könne man im Denken losgetrennt von den Körpern betrachten und dann mit ihnen zusammensetzend und vergleichend verfahren. Durch Abstraktion aus der Wahrnehmung, durch mannigfache Kombination der so gewonnenen Elemente und logisches Operieren mit denselben erkläre sich die ganze Geometrie. Diese Ansicht kann man nicht mehr haben, seitdem es durch die genaue und geschärfte Wahrnehmung feststeht, daß etwas den exakten geometrischen Begriffen, z. B. dem Begriff der Geraden, Entsprechende in der direkten Wahrnehmung nicht nachzuweisen ist. Wenn man darum jetzt gerne sagt, das in der Wahrnehmung ungefähre Bild der Geraden werde vom Geiste idealisiert, so ist das ganz

richtig, aber man muß es so verstehen, daß das in der Wahrnehmung gegebene Geometrische nach einer im Geiste liegenden und von der Wahrnehmung noch verschiedenen Fähigkeit idealisiert wird; denn in der über die Wahrnehmung noch hinausgehenden Natur des Geistes muß diese Fähigkeit liegen, eben weil das exakt Geometrische nicht in der direkten Wahrnehmung selbst liegt. Es ist dies das apriorische (§ 32) Element der Geometrie. Mit den geometrischen Elementarvorstellungen ist auch der geometrische Begriff des Raumes unmittelbar gegeben: wir können keinen Punkt, keine Linie denken, ohne sie im Raum zu denken und zwar so, daß wir uns sofort der völligen Beliebigkeit bewußt werden, mit der wir da oder dort im Raume Punkte, Linien u. s. w. setzen können. Diese völlige Beliebigkeit des Setzens im Raume ist zugleich das Bewußtsein von seiner Unendlichkeit, d. h. davon, daß wir in der Vorstellung des Raumes nie zu einem Ende kommen. Diese Unendlichkeit ist wieder ein apriorisches Element; denn was die Sinne geben, ist immer endlich, und was uns gleichsam inner-physiologisch (Erregungen in den Nerven und Gehirnzellen) gegeben sein kann, ist gleichfalls stets endlich. Alle diese apriorischen Elemente der Geometrie brauchen, wennschon sie *a priori* sind, darum noch nicht als entwickelte und ausgebildete in jedem Menschen da zu sein, das werden sie erst durch besondere Reflexion auf sie. Aber das Wesentliche davon findet sich auch bei den rohesten Völkern 1) in dem, was sie von praktischer und ästhetischer Geometrie haben, 2) in der Rolle, welche die Unendlichkeit des Raumes thatsächlich in ihren Märchen und Mythologien spielt.

§ 42. Da man an den geometrischen Grundvorstellungen auch einen Inhalt hat, wenngleich nur einen von Linien und Liniengestalten, so ist es begreiflich, daß die Geometrie eine Wissenschaft ist, welche *a priori* konstruiert, d. h. aus ihren Elementen bloß in sich zusammensetzend verfahren kann (§ 38). Was die Anwendung der reinen geometrischen Vorstellungen auf die Wahrnehmungswelt betrifft, so ist diese gerade wegen des apriorischen Elements in ihnen keineswegs selbstverständlich (§§ 32, 33), findet aber ihre Rechtfertigung in derselben Weise, wie die Begriffe von Substanz und Kausalität für die äußeren Dinge sind verifiziert worden. Aufgefordert durch die Annäherungen der wahrgenommenen Größen an die durch sie geweckten exakten geometrischen Begriffe legen wir diese versuchsweise zu Grunde, z. B. in dem Satz der Mechanik, daß alle Bewegungsursachen in der Richtung der geraden Verbindungslinie ihres Ausgangs- und Angriffspunktes

wirken, und das Gelingen dieser Versuche, soweit es statthat (§ 32), ist der Erweis, daß die geometrischen Vorstellungen gelten von den äußeren Dingen, und der abweichende Schein in den Wahrnehmungen herstammt von der Kompliziertheit der Größenverhältnisse in den Dingen infolge ihrer Wechselwirkung miteinander. Diese objektive Gültigkeit der geometrischen Vorstellungen ist natürlich nicht so gemeint, daß die Dinge selbst aus geometrischen Linien u. s. w. bestehen, sondern so, daß die Naturen der diskreten letzten Substanzen so beschaffen gedacht werden müssen, daß aus ihrem Zusammenwirken sich ohne Sprung Verbindungen ergeben können, für welche die geometrischen Vorstellungen als angemessene, d. h. keiner nachträglichen Korrektur bedürftige Darstellungen (§ 24) gelten können. Mit dem leeren Raume der Physik hat es dabei folgende Bewandtnis: da die geometrischen Bestimmungen und die Bewegungen objektiv sind und dabei abhängig von den letzten diskreten Substanzen, so müssen diese selbst als außer- und nebeneinander seiend angenommen werden. Denkt man nun die Körper und ihre Elemente weg, so bleibt stets die Vorstellung des „Da, wo“ die Körper außer- und nebeneinander gewesen sind. Dies ist der Begriff des leeren Raumes der Physik. Dieser leere Raum ist allerdings ein Nichts, aber mit der Nebenvorstellung, daß dies Nichts kein Hindernis sei für das Außer- und Nebeneinander der Dinge. Er ist darum nicht Substanz, denn er ist nicht letzter Ausgangspunkt von Eigenschaften und Thätigkeiten: er streckt sich nicht aus, er nimmt nicht die Dinge thätig in sich auf u. s. w., sondern als an sich Nichts ist er nur kein Hindernis, daß sich die Dinge strecken, gegeneinander abgrenzen, ihre Lagen einander bestimmen u. s. w. Daß man ihn gewöhnlich als ein Behältnis für Aufnahme der Dinge vorstellt, kommt davon, daß man zunächst relativ erfüllte Räume und ihre Verhältnisse kennen lernt, dadurch überträgt sich dieselbe Vorstellung auch auf den leeren Raum; aber nicht dieser bestimmt den Dingen ihre geometrischen und Bewegungsverhältnisse, sondern diese bestimmen sich die Dinge durch ihre eigene Natur, wie auch nicht der Raum die Kräfte der Dinge aufzehrt, sondern diese z. B. mit der Entfernung abnehmen, entweder weil ihnen die Kräfte anderer Substanzen entgegenwirken, oder weil ihre eigene Kraft ein bestimmtes Maß hat. Unrichtig sind also die Vorstellungen, von denen aus Kant und Lotze den physikalischen Raum und die räumliche Natur der Dinge bekämpfen: nach Kant soll der physische Raum als eine Substanz gedacht werden, die doch nichts sei, was ein Unding ergebe; nach Lotze

soll er als eine fertige, leere, dennoch für sich bestehende, dem Realen vorausgehende Form gedacht werden, was ein unmöglicher Gedanke sei.

§ 43. Kant hat aus den apriorischen Elementen von Geometrie und Raum eine völlige Apriorität beider gemacht. Dagegen gilt: bei völliger Apriorität im Kantischen Sinne dürfte es nur die strengen geometrischen Vorstellungen geben; daß es nun diese in der Wahrnehmung eigentlich nie giebt, sondern nur Annäherungen an sie, ist ein Beweis, daß auch quantitative Vorstellungen *a posteriori* durch die Dinge in uns bewirkt werden, noch abgesehen davon, daß Kant keine Erklärung dafür hat, warum wir von zwei ganz gleichen qualitativen Empfindungen, z. B. von Rot, die eine mit einer dreieckigen, die andere mit einer kreisförmigen Gestalt umgeben. Daß Kant endlich aus der Apriorität der geometrischen Vorstellungen schloß, die Dinge an sich seien nicht räumlich und nicht geometrisch, war nach § 25 eine Übereilung. — Was die jetzt viel behandelten Fragen betrifft über die Hypothesen, welche der Geometrie zu Grunde lägen, über euklidische und nichteuklidische Geometrie, über die Denkbarkeit von mehr oder weniger Dimensionen als drei, so lassen sich aus unserer Theorie folgende Gesichtspunkte der Beurteilung ableiten. 1) Der gewöhnliche Gegensatz, der dabei gemacht wird, daß Geometrie und Raum entweder ganz *a priori* oder ganz *a posteriori* seien, ist falsch 2) Bei geometrischen Fragen kann nicht verzichtet werden auf das Moment der Anschaulichkeit, d. h. es ist der Geometrie wesentlich, gegenständliches Vorstellen zu sein, wenn auch die Gegenstände bloß Gestalten und deren Elemente sind; analytische Betrachtungen sind daher für sich allein nicht entscheidend. 3) Die bloße Denkbarkeit unter Absehen von gegenständlichem Vorstellen sichert hier nicht gegen leere Möglichkeiten, d. h. solche, welche gerade über ein der Geometrie wesentliches Moment Unentscheidbarkeit bestehen lassen, denn Geometrie ist logisches Denken in Bezug auf Linien und Liniengestalten. 4) Zum anschaulichen Vorstellen z. B. einer Geometrie aus lauter krummen Linien genügt es nicht, die sinnlichen Eindrücke analog anzugeben, welche solche Wesen haben würden. Denn da wir die Kreislinie im exakten Sinne ihrer Definition nach bestimmen nur mit Hülfe der Geraden, so müßten diese Momente weggebracht werden, was nicht ausführbar ist; andernfalls kommen immer nur solche Ansätze heraus, welche etwa vergleichbar sind dem, wenn jemand alle ungeraden Zahlen in Gedanken streichen wollte und annehmen, es gäbe Wesen, welche bloß gerade Zahlen besäßen. Man kann so etwas weit ausführen, aber darum

bleibt es doch eigentlich für uns unvorstellbar, denn $2 = 1 + 1$ ergiebt für uns notwendig die Möglichkeit auch $1 + 1 + 1 = 3$ zu bilden.

§ 44. Da die Wahrnehmungsvorstellungen durch objektive äußere Bewegungen erregt werden, so müssen wir aus dem Nacheinander der Wahrnehmungen, sofern wir uns in demselben gerade so gebunden finden wie in ihrem Inhalt, auf ein objektives Nacheinander der äußeren Bewegungen schließen. Dies objektive Nacheinander der äußeren Bewegungen ist das reale Fundament der Zeitvorstellung, aber diese bloße Succession der Wahrnehmungsvorstellungen ist noch keineswegs für sich allein die Zeitvorstellung. Denn wenn die erste Vorstellung aus einem Bewußtsein träte, so wie die zweite eintritt, so daß das Bewußtsein mit jeder Vorstellung gleichsam neu entstünde, so wäre das Vorher und Nachher wohl faktisch da, aber nicht als Bewußtsein des Vorher und Nachher, und so würde keinerlei Zeitvorstellung in diesem Bewußtsein entstehen. Es gehört somit zur Zeitvorstellung außer dem Nacheinander der Vorstellungen etwas, das im Vergleich mit diesem Nacheinander außer oder über ihm steht, also etwas Successionsloses in der Aufeinanderfolge der Vorstellungen. Dieses haben wir in unserem formalen Ichbewußtsein, welches in allem Wechsel der Vorstellungen gleich und identisch ist und die Möglichkeit verknüpfender Erinnerung einschließt. Von diesem formalen Ich allein kämen wir aber auch nicht auf den Begriff Zeit, sondern vielmehr auf den eines überzeitlichen sich gleichen Seins oder der Ewigkeit; erst indem uns dies gleiche, dem Vorher und Nachher der Wahrnehmungen überlegene Wesen des Ich thatsächlich nur zum Bewußtsein kommt infolge der wechselnden Wahrnehmungen, entsteht durch beide Thatsachen zusammen die Zeitvorstellung. Es hat somit die Zeitvorstellung ein aposteriorisches und ein apriorisches Element in sich, von denen aber keines ohne das andere in uns vorkommt. Die exakte Zeitbestimmung dagegen hängt dann, wenn die Zeitvorstellung erst da ist, gänzlich ab von dem aposteriorischen Element und seinem genauen Studium, d. h. von der nach und nach erkannten Regelmäßigkeit der Bewegungen der Himmelskörper (Tage, Jahr, Sternzeit der Astronomen). Diese äußeren gleichmäßigen Bewegungen werden so das Maß für die Aufeinanderfolge aller, auch der freien, d. h. nicht unmittelbar durch Wahrnehmung erregten Vorstellungen in uns. Die Zeit im physikalischen Sinne ist somit zwar nicht ohne ein apriorisches Element, aber überwiegend ein aus der äußeren Erfahrung abstrahierter Begriff; daher

ist auch ihre Unendlichkeit *a parte ante* und *a parte post* bloß hypothetisch.

§ 45. Die Zahl hängt mit der Zeit nicht mehr zusammen als mit jeder anderen Vorstellung, bei der ein Mehreres unterschieden und zusammengefaßt wird. Das erste Wesentliche in ihrem Begriff ist, daß wir verschiedene Vorstellungen haben, von denen wir uns bewußt sind, daß trotz ihrer Verschiedenheit jede eine Vorstellung ist. Diese vielen Einheiten des Vorstellens und Wahrnehmens bloß als Einheiten und insofern als gleichartig gefaßt, sind das Fundament der Zahl, aber noch nicht diese selbst; denn das bloße Nebeneinander- oder Nacheinandersetzen von 1, 1, 1 u. s. w. wäre noch nicht Zahl. Das zweite Wesentliche ist die Zusammenfassung der verschiedenen Eins zu einer neuen Einheit, zu zwei, drei u. s. w.; diese Zusammenfassung macht erst das Zählen aus. Da die Seele durch die äußeren Eindrücke zwar zu vielen Wahrnehmungen und Vorstellungen angeregt wird, aber keineswegs ihr die vielen einzelnen Wahrnehmungen in ihrer Ausarbeitung zu gleichartigen Einheiten und in deren möglicher Zusammenfassung zu neuen Einheiten unmittelbar gegeben sind, so ist diese Ausarbeitung und neue Zusammenfassung ein Element aus der von der bloßen Wahrnehmung noch verschiedenen Natur des Geistes und somit ein apriorisches Element, das aber, wie bei der Geometrie, der Ausbildung durch Reflexion darauf bedarf, weshalb das Rechnen trotz seines apriorischen Moments dem Kinde schwer fällt, und manche Völker es nicht über wenige bestimmte Zahlen hinausgebracht haben bei oft sehr entwickelter qualitativer Auffassung (sie merken, daß an ihrer Herde ein Stück fehlt, weil ein gewohnter qualitativer Eindruck von ihnen vermißt wird). Das Formale des mathematischen Einheitsbegriffs zeigt sich darin, daß man jede Einheit als ein Ganzes fassen und wieder in kleinere Einheiten zerlegen kann. Die Unendlichkeit der Zahl besagt, daß man über jede noch so große Zahl immer noch eine größere durch Hinzufügung von Einheiten denken kann, und über jede kleine noch eine kleinere. Für die äußeren Dinge wird die Anwendung der Arithmetik, welche so wesentlich auf einer Selbstthätigkeit des Geistes beruht, verifiziert dadurch, daß wir die Begriffe der Einheiten und ihrer Anzahl nicht beliebig den Dingen zuweisen, daß also nicht wir dem Baum seine Blätter als Einheiten und deren Anzahl bestimmen, sondern vielmehr der Baum durch seine gegebene Beschaffenheit uns nötigt, ihm die und die Anzahl von Blatteinheiten zuzusprechen.

§ 46. Für die Auffassung der äußeren Dinge, wie sie sich von § 23 an gestaltet hat, bietet dasjenige keine Schwierigkeit, was man die immanente Teleologie nennt. Wir haben erschlossen und gerechtfertigt Dinge, welche auf unsere Seele und aufeinander wirken. Wie diese Dinge inhaltlich näher anzusetzen sind, das mußte mit Hülfe bloß formaler apriorischer Begriffe aus der direkten und indirekten genauen Erfahrung festgestellt werden. Diese hat ergeben, daß es zu den Beschaffenheiten, d. h. den Eigenschaften und Bethätigungen der Dinge gehört, daß sie sich zu größeren Ganzen mehr bleibend oder mehr vorübergehend verbinden, welche sich gegeneinander länger oder kürzer, je nach ihrer Gesamtkraft, zu behaupten im stande sind. Dies ist es, was man immanente Teleologie nennt, d. h. ein mögliches Zusammentreten der letzten Substanzen zu Gruppen des körperlichen Seins und Geschehens, welches durch die den Dingen selbst eigenen mehr oder minder gleichförmigen Verhaltungsweisen realisiert wird. Teleologie nennt man dies, weil die Ganzen nicht gebildet würden, wenn die Teile nicht so geartet wären, daß sie solche Verbindungen mit Neben-, Über- und Unterordnungen eingehen können, und immanent ist diese Teleologie, weil eben die reale Möglichkeit der Verbindungen und die Bedingungen ihrer Verwirklichung in den Naturen der Dinge selbst liegen. Es giebt somit überhaupt keine *bruta materia*, sondern die Materie ist das Reich der Kräfteelemente, welche Verbindungen gesetzmäßig (§ 40) eingehen und verlassen. Die frühere Teleologie hat sich nicht verifizieren lassen; sie nahm nach ungenauer Auffassung etwas Unbestimmtes und teilweise Gesetzloses als Grundzug der Materie an (Plato, Aristoteles), und mußte daher für alle Ordnung in der Natur besondere sogenannte höhere Kräfte statuieren. Seitdem man durch genaue und auch indirekte Erfahrung unter Beihülfe der apriorischen Begriffe von Substanz und Kausalität alle Materie als Kräfteelemente mit mehr oder minder gleichförmigen Eigenschaften anzusetzen gelernt hat, hat sich der Gegensatz von bloß mechanischer und teleologischer Naturbetrachtung aufgehoben. Die Teleologie ist als die aus der Natur der letzten Substanzen selber erfolgenden Verbindungsweisen der Materie immanent zu denken. Aber diese immanente Teleologie ist ganz formal; eine reale Teleologie würde heißen, einen inhaltlichen Gesamtzweck der Natur kennen, das Verhältnis der Einzeldinge zu demselben einsehen und den Anschein sachlicher Unzweckmäßigkeit beseitigen können. Die Ansichten, die einen solchen Gesamtzweck der Dinge heutzutage annehmen (Lotze), gestehen ein,

ihn doch nicht zu kennen und auch die übrigen Forderungen nicht erfüllen zu können. Eine solche Annahme gehört also nicht mehr der Philosophie an, denn diese erfordert allgemeine und notwendige Gründe (§ 1) und bei hypothetischen apriorischen Annahmen indirekte Verifizierung derselben durch die Erfahrung (§§ 32, 33).

§ 47. Was die Organismen betrifft, so ist es bei genauerem Studium derselben mehr und mehr gelungen, in vielen Fällen nachzuweisen, daß die einfachen Vorgänge in ihnen mit denjenigen Erscheinungen übereinstimmen, die in der allgemeinen Physik und Chemie ihre Erklärung finden. Trotzdem ist man noch weit davon entfernt, das Organische aus dem Unorganischen herleiten zu können. *Omnis cellula ex cellula* steht noch immer als die nicht wegzubringende Eigentümlichkeit der jetzigen organischen Keime fest, und Ernährung als Intussusception, dann Wachstum, Entwicklung und Fortpflanzung sind noch immer die unterscheidenden Formen des organischen Lebens. Sollte es einmal gelingen, das Organische aus dem Unorganischen ohne Sprung abzuleiten, so würde dies nur ein Beweis sein, daß das Unorganische selbst schon so geartet ist, daß aus ihm unter besonderen im gegebenen Weltlauf sich findenden Bedingungen höhere organische Kräfte entbunden werden. Muß es dagegen dabei bleiben, eigene Keime des Organischen anzunehmen, so ist damit noch nicht mehr gesagt, als daß es verschiedene Gruppen letzter Natursubstanzen giebt. Was die Hypothese Darwins bez. der Entstehung der organischen Arten betrifft, so hat dieselbe für kleinere Gruppen unter sich unzweifelhaft viel (auch verifizierbare) Wahrscheinlichkeit, für das Gesamtgebiet der organischen Natur zeigt aber der Versuch ihrer aposteriorischen Verifikation noch viele Lücken; der gewöhnlich mit dem Darwinismus verbundene materialistische Monismus ist nach § 30 abzulehnen. — Ganz falsch ist die in der Schelling-Hegelschen Philosophie zu Grunde liegende Vorstellung, als sei der Organismus etwas sich durch sich selbst Produzierendes und Erhaltendes, vielmehr ist der Organismus der äußeren Bedingungen überaus bedürftig zu seiner Ausbildung und Erhaltung, nur daß er diese äußeren Bedingungen, die er nicht entbehren kann, nach seiner eigenen Natur umformt, aber auch nicht jede äußere Bedingung, sondern nur die einer solchen Umformung fähigen und außerdem bloß nach dem Maße seiner Kraft.

Vierter Abschnitt.

Die übrigbleibenden letzten Fragen.

§ 48. Wir könnten zweifeln, ob wir überhaupt Veranlassung haben, noch letzte Fragen aufzuwerfen. Nach dem, was wir über uns und über die äußeren Dinge festgestellt haben, scheint das nicht nötig, sobald wir den Grundsatz hinzunehmen, auf welchem die antike und moderne genaue Wissenschaft beruht, daß aus nichts nichts wird. Dieser Satz hat apriorische Gewißheit: wir vermögen im bloßen Denken nicht einzusehen, wie aus dem reinen Nichts etwas werde; er hat sich überdies in der Natur mehr und mehr verifiziert; überall, wo man eine Zeitlang ein Analogon des Werdens aus nichts etwa glaubte finden zu können, hat es sich bei genauerer Nachforschung anders herausgestellt. Seiendes, und zwar mit bestimmten Beschaffenheiten, muß also stets vorausgesetzt werden. Da nun die Naturelemente und die Seelen für das nach Erfahrung und Denken zusammen sich richtende Erkennen (§§ 32, 33, 38) ein Letztes sind, so könnten wir meinen, wir hätten darin die letzten Ursachen der Welt erreicht; zu den Beschaffenheiten dieser vielen Seienden gehörte dann mit das Wirken derselben nach Gesetzen (§ 40) und mit immanenter Teleologie (§ 45). Der Grundgedanke einer solchen Ansicht ist heutzutage weit verbreitet und stellt sich schulmäßig dar in dem an August Comte sich anschließenden Positivismus. Gegen diesen freilich, wie er sich selbst ausgeführt hat, würden wir einzuwenden haben, daß er die Eigentümlichkeiten der Seele in ihren bleibenden Unterschieden von den äußeren Dingen verkennt, daß er das Problem, wie wir überhaupt die Annahmen äußerer Dinge wissenschaftlich rechtfertigen, sich so gut wie gar nicht stellt, daß er zwar vorgiebt, sich bei den Erscheinungen mit bloßer Koexistenz und Succession der Wahrnehmungen zu begnügen, aber doch die Begriffe Substanz und Kausalität stillschweigend anzuwenden fortwährend genötigt ist, daß er überhaupt das reiche apriorische Element im menschlichen Erkennen und seine indirekte Verifizierung ganz übersieht. Indes auch abgesehen von diesen Mängeln giebt der Positivismus selbst zu, daß seine Denkweise keine dem Menschen von Haus aus natürliche ist, und erst das Resultat vieler vorausgegangener, aber freilich seiner Meinung nach mißlungener Versuche einer Philosophie über die sogenannten letzten Fragen bilde. Ehe wir uns daher für oder gegen seinen Grundgedanken entscheiden, der übrigens in der Kantischen Lehre, daß Wissen nur soweit reiche als Denken und

Erfahrung zusammenwirken, in viel besserer Form vorliegt, betrachten wir jene dem menschlichen Geist natürlichen, d. h. sich zunächst aufdrängenden Versuche und sehen zu, ob nicht einer oder der andere doch haltbar ist oder haltbar gemacht werden kann.

§ 49. Eine Ansicht über die letzten Fragen müssen wir sofort ausschließen, trotzdem sie die verbreitetste in der Menschheit ist und auch unter den gebildeten Nationen mit jedem Menschen neu geboren wird. Das, was der Mensch am unmittelbarsten kennen lernt, ist er selbst als ein vorstellendes, fühlendes, wollendes Ich, mit einem Körper und Gliedern, durch welche er, was ihn innerlich bewegt, äußerlich ausdrückt und ausführt. Dieses klare und gewisse Gefühl innerer Lebendigkeit und damit verbundener äußerer Aktion wendet er an zum Verständnis der äußeren Erscheinungen. Bei den anderen Menschen trifft dieser Schluß der Analogie (§ 22) zu: was sich äußerlich bethätigt wie ich, das wird innerlich auch so sein wie ich; auch bei den Tieren kann man unter Abschwächung der äußeren und inneren Ähnlichkeit mit Fug den gleichen Schluß machen. Aber ursprünglich verfährt der Mensch nicht nach genauer Analogie hierbei, sondern nach vager und macht, wie heute noch das Kind, den Schluß in viel größerer Ausdehnung. Er sieht in allem, was sich regt und bewegt, in den Sternen, in Sturm und Gewitter, in Quellen und Flüssen, im Wachsen und Blühen der Pflanzen ein zu Grunde liegendes Geistartige und Seelische, das ihm auch wohl und wehe thun könne, ähnlich wie die Menschen seiner Umgebung. Da hier dasselbe Prinzip der Analogie obwaltet, worauf noch heute die Annahme von Beseelung der Menschen außer uns und der Tiere beruht, so ist dieses Verfahren unzweifelhaft so alt wie die Menschheit selber. Es ist dies Verfahren allerdings geleitet von einem Trieb nach Wissen und Verständlichmachen, es sucht Erklären oder Begreifen, d. h. Zurückführung gegebener Erscheinungen auf ein bekanntes Prinzip, d. h. auf eine letzte, nicht weiter auflösbare, aber unzweifelhaft gewisse Thatsache (§§ 13, 17); das Mangelhafte dabei ist die Vagheit und Ungenauigkeit der Analogie, wenn sie auf Wesen außer Mensch und Tier angewendet wird. An den Dingen, welche ganz von des Menschen Macht abhängen, wird sie wohl überall früh verlernt, aber nur, wo die einmal dabei erwachte Reflexion weiter verfolgt wird, entstehen Anfänge genauer Wissenschaft, dagegen bei Völkern und in Kreisen von überwiegend praktischer Bethätigung bildet sich aus jener ungenauen Analogie die geisterhafte und dämonische Ansicht von der Natur. Indem der Mensch wieder

nach einer menschlichen Analogie sich zu einigen dieser angenommenen geistigen Mächte eine dienende und verehrende Stellung giebt, ist diese ungenaue Metaphysik der Natur zugleich die Grundlage der mythologischen Religion in ihren möglichen noch sehr verschiedenen Formen. Aber auch wo genauere Wissenschaft sich entwickelte, sind Nachwirkungen jener *interpretatio naturae ex analogia hominis* (Baco) noch lange geblieben. So hat man lange die Vermögen der Dinge mit einer Art psychischen Strebens und Widerstrebens ausgerüstet und sich dadurch den Begriff der strengen Naturkausalität erschwert; so blieb das Gesetz, daß eine angefangene Bewegung nur durch äußere Hindernisse aufgehoben wird, Jahrtausende verborgen, weil man sich nach menschlichem Gefühl dachte, jeder Körper habe einen Bewegungstrieb, nach dessen Erfüllung er gleichsam befriedigt ruhe.

§ 50. Verschieden von dieser mythologischen Ansicht, obwohl in dem Grundgefühl derselben ursprünglich wurzelnd, ist das, was man die Platonische Richtung des Denkens nennen kann, weil sie in Plato ihren ersten großen Ausdruck gefunden, die aber als ein gemeinsamer Grundzug vieler Systeme durch die ganze Geschichte der Philosophie hindurchgeht. Diese Ansicht nimmt rein materielle Körper an, sie erscheinen ihr aber und zwar, wie sie glaubt, nach genauerer Beobachtung, jeder für sich und aus sich der Bewegung unfähig, die Bewegung derselben könne daher auch nicht von körperlichen Ursachen herrühren. Als nichtthätig aus sich, sind die Körper darum auch nie wahrhafte Ursachen. Thätige Substanz und wahrhafte Ursache ist der Geist, das verbürge uns die eigene innere Erfahrung. Sofern die Körper Bewegungen zeigen, müssen sie somit von einem Geist bewegt sein, sei dieser nun mehr als Weltseele zu denken oder mehr als ein in sich selbständiger göttlicher Geist. Dieser Ansicht zufolge ist das wahrhaft Wirkende in der Welt bloß der Geist oder Geister und ihre mannigfachen Thätigkeiten, die Körper sind nur Objekte oder höchstens Bedingungen für die Art der Bethätigung des Geistes. Nach den Ergebnissen der modernen genauen Wissenschaft kann man weder vom Körper noch von der Seele die Ansicht haben, welche dieser Richtung zu Grunde liegt. Unsere Seele ist keineswegs die eigentliche Bewegungsursache des Körpers: selbst bei den willkürlichen Bewegungen kommt der Seele nichts zu als einen inneren Zustand, genannt Wille, zu erzeugen, an den dann unmittelbar die Körperbewegung sich anschließt, falls, und das ist der entscheidende Punkt, die physischen Bedingungen derselben da sind; bei Aufhebung der Nervenleitung zu

den Muskeln hilft aller Wille der Seele nichts, es entsteht dann keine Bewegung. Überdies entstehen sehr viele Bewegungen im Körper ohne alle Mitbeteiligung der Seele, von denen die Seele nur nachträglich oder in begleitender Weise Empfindung bekommt wie bei den Reflexbewegungen (Husten, Niesen, Blinzeln u. s. w.). Aber auch die Materie kann nicht in dem Sinne als träge gedacht werden, wie jene Ansicht nach bloß halb genauer Kenntnis annahm. Die Materie ist träge, sofern sie nicht von sich aus den Zustand ändert, in welchem sie sich befindet, sondern dies nur thut auf äußere Einwirkung, gleichviel ob jener erste Zustand Bewegung ist oder Ruhe; überdies kennen wir keine absolute Ruhe, alle Ruhe ist nur Gleichgewicht verschiedener Bewegung, selbst der Druck ist eine entfernende Bewegung. Es hat daher nichts gegen sich, sondern vielmehr alles für sich, die Körper von Haus aus in Bewegung zu denken, welche bloß durch die Einwirkung der Bewegung anderer Körper modifiziert wird.

§ 51. Von eminenter Bedeutung sind noch heute die Betrachtungen, welche auch bei den besprochenen Versuchen immer mitwirkten, und welche sich an unsere früheren Ergebnisse so anschließen lassen. Die durch Erfahrung und Denken zusammen (§§ 32, 33, 38) erreichbaren letzten Seienden zeigen mehr oder minder gleichförmige Beschaffenheiten, aus denen wir die Begriffe von Naturgesetzen bilden (§ 40) und zwar mit immanenter Teleologie. Nun wäre es an sich denkbar, daß es keine Gleichförmigkeiten und Über- und Unterordnungen unter den Dingen gäbe, jedes vielmehr unvergleichbar mit anderen und unzugänglich für sie nur für sich existierte. So entsteht die Frage: deutet nicht jene Gleichförmigkeit und Aufeinanderbezogenheit der Dinge im Wirken auf eine einheitliche Ursache hin, von welcher sie stammen, und welche die Dinge selbst mit ihren Gleichförmigkeiten, die ja nicht von ihnen getrennt werden können, hervorgebracht hat? Der Satz, daß Gleichheit der Dinge auf eine einheitliche Ursache deute, ist von uralter Wirksamkeit im menschlichen Denken. Er ist es, zufolge dessen die mythologische Ansicht nie die Welt in so viel Götter zersplitterte, als Dinge zu sein schienen, sondern gewöhnlich einen Gesamtwirkungskreis einem einzelnen Gotte zuschrieb; er ist es, zufolge dessen der Polytheismus mit fortschreitender Erkenntnis der Gleichförmigkeiten in Natur und Menschenleben sich mehr und mehr dem Monotheismus zuneigte; er ist es, durch den, ausgehend von dem Zusammenhang der Welt, Plato und Aristoteles die Lehre von Einem Gotte wissenschaftlich begründeten. Nachdem durch die

neuere Wissenschaft die diskrete Vielheit der Dinge genauer erkannt worden war (Atomistik von GASSENDI an), blieb von den Gleichförmigkeiten der Einzeldinge aus der Gedanke einer einheitlichen Ursache immer rege. KANT stellte dafür die Formel auf, daß es außer dem Verstande, welcher sich mit Vielheit und Zusammenhang des Vielen begnüge, die Vernunft gebe, welche auf Einheit ausgehe, und machte diese Einheit zum regulativen Prinzip alles wissenschaftlichen Forschens; durch REINHOLD und FICHTE wurde daraus die Forderung, die ganze Philosophie aus Einem Prinzip abzuleiten, und die großen Versuche einer solchen Ableitung aller Dinge, von Natur und Geist, aus Einem Prinzip liegen in der sogenannten absoluten Philosophie besonders von SCHELLING und HEGEL vor, von welcher im Ausgang des Altertums der Neuplatonismus ein Vorspiel war.

§ 52. Man kann daher wohl geneigt sein, als apriorisch den Satz gelten zu lassen, daß das Dasein von Gleichförmigkeiten auf eine einheitliche Ursache des Gleichförmigen deute, und daß durch die Annahme einer solchen die Gleichförmigkeiten verständlicher werden. Die Frage ist, ob sich dieser Grundsatz auch durch seinen Erfolg verifizieren läßt (§ 32, 33), d. h. ob man im stande ist, direkt oder indirekt das Wesen dieser einheitlichen Ursache näher kennen zu lernen und dadurch auch die gegebenen Gleichförmigkeiten ihren Gründen nach besser zu verstehen. Eine solche Verifikation der sogenannten Einheitstendenz unseres Denkens ist um so nötiger, als von derselben aus oft unzweifelhaft falsche Annahmen gemacht worden sind, so z. B. wenn die Allgemeinbegriffe (Erzeugnisse unseres vergleichenden Denkens) hypostasiert wurden zu realen ursachlichen Einheiten des vielen Gleichartigen (Schönheit an sich = Ursache des Schönen an den Dingen), was nicht bloß bei PLATO vorliegt, sondern z. B. auch in der Argumentation: das Sein, weil es allem Seienden zukomme, müsse zugleich über den vielen Seienden sein; das in den verschiedenen menschlichen Geistern Gleiche müsse als ewige Wahrheit für sich existieren. — Von vornherein muß man den Versuch ablehnen, daß wir jene einheitliche Ursache irgendwie *sein* könnten, wie die absolute Philosophie und oft die religiöse Mystik gemeint hat; wir können sie höchstens vorstellen, gerade wie wir die äußeren Dinge und die anderen menschlichen Geister zwar vorstellen, aber nie sein können (§§ 18, 22, 37, 38). Diese Vorstellung einer höchsten Ursache ist freilich von der Analogie dessen verlassen, was uns die *genaue* Wissenschaft bei den äußeren Dingen und den menschlichen Seelen gelehrt

hat: äußere Dinge kennen wir nur als mehrere, die mit einander in Relationen stehen (§ 35), menschlichen Geist kennen wir nur im Zusammenhang mit einem Organismus und der Anregung durch diesen und durch die Außenwelt zur Entfaltung seiner Eigentümlichkeiten bedürftig (§§ 20, 38). Jene einheitliche Weltursache müssen wir dagegen denken als ohne solche Relationen bestehend, also als absolut, und in ihr alle äußeren Dinge und endlichen Geister gegründet. Der Gedanke einer solchen absoluten Ursache ist in sich selbst logisch möglich, d. h. ohne inneren Widerspruch denkbar, er macht auch der Phantasie keine Schwierigkeit; hat man doch vielfach den Menschen und die Dinge selbst als solche absolute Wesen im Kleinen gedacht (§§ 49, 50) und hat diese letztere Vorstellung nur vor der genauen Wissenschaft der körperlichen und geistigen Welt aufgeben müssen. Wie man sich dann aber den Inhalt dieser absoluten Weltursache, ihr Was? näher denken soll, ist voller Schwierigkeit. Körperlich kann sie nicht sein, denn dann würde der Geist in der Welt sich daraus nicht verständlich herleiten lassen (§ 30). Gegen die Geistigkeit erhebt sich die Schwierigkeit, daraus die Körper abzuleiten, da logisch ableiten heißt aufzeigen, daß die Inhalte gleich sind, und ein endlicher Geist keineswegs mit begrifflicher Nothwendigkeit auch ein materiell bedingter Geist ist. Jene einheitliche Ursache aber als Indentität von Körper und Geist anzusetzen, wie Spinoza, Schelling, Schleiermacher gethan, ist logisch unhaltbar (§ 30). Sie als Geist zu fassen und die Körper bloß für unsere subjektiven Vorstellungen an sich intellektueller Wesen und intelligibler Beziehungen derselben zu erklären, hat die Gründe von § 29 gegen sich. So würde man darauf geführt, diese einheitliche Ursache zwar wegen der Gleichförmigkeiten der Dinge anzunehmen, aber ihr näheres Was? für außer Analogie mit dem uns Bekannten zu erklären, dabei einräumend, daß ihre Ansetzung als Geist wenigstens keine logische Unmöglichkeit einschließt.

§ 53. Immerhin muß man auch dann logisch verlangen, daß durch die Einheitlichkeit der Ursache die Gleichförmigkeiten der Dinge in Sein und Wirken irgendwie verständlicher werden; denn zu diesem Behuf wird sie ja angenommen. Denken wir uns nun die Einheitlichkeit dieser absoluten Ursache streng, so „bleibt es unergründlich und unbegreiflich, wie aus dem von der Vernunft vorausgesetzten Unbedingten das Bedingte, aus dem absolut Einen das Uneine, aus dem Unwandelbaren das Wandelbare, aus dem Ewigen das Zeitliche ein für allemal habe entspringen können oder kontinuierlich

aus ihm hervorgehe“ (Fr. H. Jacobi). Denkt man aber die Vielheit und Mannigfaltigkeit der Dinge gleichsam als den ursprünglichen Inhalt der absoluten Weltursache selbst (Spinoza, die absolute Philosophie, Lotze, überhaupt alle, welche die Weltschöpfung für Gott wesentlich erklären), so nimmt man die Vielheit und Mannigfaltigkeit als nicht eigentlich ableitbar, und glaubt nur den Zusammenhang und die Wechselwirkung der Dinge und Geister so verständlicher zu machen; denn daß, was zu Einem gehöre, in sich selbst zusammenhänge, scheint logisch notwendig. Diese Wendung faßt also die Einheit von vornherein in einem ganz besonderen Sinne, als ein Wirkendes, welches zugleich viele Wirkende sei. Wenn sie sich dabei als auf eine stützende Analogie auf die Einheit und Vielheit unseres geistigen Lebens beruft, so ist gerade diese Analogie keine Stütze; denn der Einheitspunkt unseres geistigen Lebens, das „Ich stelle vor“ hat keineswegs Macht über alle Seiten desselben, selbst Gedächtnis, Phantasie versagen sich uns oft. Es schwebte bei dieser Analogie das unhaltbare Fichtesche produzierende Ich vor (§ 16), während unser Geist trotz seines eigentümlichen Inhaltes etwas durchaus Bedingtes ist. Daß, wo Wechselwirkung statthat, eben dadurch die Dinge oft eine Art Einheit bilden, ist richtig; daß aber Wechselwirkung nur denkmöglich sei, wenn die Dinge, die in Wechselwirkung stehen, *au fond* Ein Ding wären oder zu einer Substanz gehörten (Lotze), hat keine Denknotwendigkeit. Wir begreifen dadurch nicht das Wie? der Wechselwirkung, — dies Wie? des Wirkens bleibt uns auch bei Gott stets verborgen —, und wir könnten uns recht wohl denken, daß Gott gleichzeitig mehrere Welten schüfe, deren jede unter sich, aber keine mit der anderen zusammenhinge, oder daß er die Dinge so schüfe, daß sie gar keine reale Einwirkung aufeinander hätten, wie das Leibniz thatsächlich annahm; ein logischer Widerspruch läge in alledem nicht.

§ 54. Aus diesen Gründen (§§ 52, 53) kann man theoretisch diejenigen nicht widerlegen, welche zwar zugeben, daß die Gleichförmigkeiten der Dinge in Sein und Wirken den Gedanken einer einheitlichen Ursache hervortreiben, aber behaupten, daß dieser Gedanke sich nicht verifizieren lasse und die nachweisbaren Gleichförmigkeiten der Dinge in Sein und Wirken im Grunde nicht verständlicher mache. Es stehe darum theoretisch nichts entgegen, anzunehmen, daß die Gleichförmigkeiten der Dinge in Sein und Wirken eine ursprüngliche Thatsache seien, sowie auch das Dasein und die Beschaffenheit Gottes

eine solche ursprüngliche, nicht weiter ableitbare Thatsache sein würde, bei der wir uns zu beruhigen hätten; bei unableitbaren Thatsachen endige all unser Wissen schon in seinem letzten Anknüpfungspunkt (§ 13). Die Gleichförmigkeiten dieser ursprünglichen Thatbestände seien, streng genommen, nicht mehr zu verwundern, als es ihre Ungleichförmigkeiten sein würden; daß wir uns zunächst über die Gleichförmigkeiten der Dinge wunderten, käme bloß davon, daß wir nach ungenauer Erfahrung die Dinge zuerst für mehr ungleichförmig hielten, stamme also nicht von irgendwelcher apriorischen Einsicht in die Naturen der Dinge, sondern aus unserer anfänglichen mangelhaften Auffassung derselben. Auch habe die exakte Wissenschaft zwar immer mehr Gleichförmigkeiten unter zunächst sehr ungleich aussehenden Erscheinungen entdeckt, aber damit die Vielheit der Dinge selber keineswegs aufgehoben, sondern durch die Notwendigkeit, die Materie diskret zu denken, diese Vielheit bestätigt und vermehrt (§ 29). Übrigens sei die Gleichförmigkeit der Dinge eine bloß relative, es finde sich auch viel Ungleichförmiges an denselben, unaufhebbare Unterschiede und viel einander Widerstreitendes, weshalb auch alle Religionen Gott einen Gegengott (Teufel, böses Prinzip) mindestens im gegenwärtigen Weltlauf gegenübergestellt hätten, und die Philosophien und Theologien Gottes Wirksamkeit entweder durch eine ursprüngliche Materie (Plato, Aristoteles) oder durch eine ursprüngliche innere Schranke seiner Schaffensmöglichkeit (Leibniz, Hegel, auch Origines, Augustin) eingeschränkt hätten.

§ 55. Dem Unzureichenden der theoretischen Festsetzungen über den einheitlichen Weltgrund hat man abzuhelfen gesucht durch praktisch-moralische Erwägungen. Man behauptet, das beste in uns sei das höhere geistige Leben, das sich aber nur entwickele im Zusammenleben und in Gemeinschaft mit anderen, so zwar, daß diese Gemeinschaft als eine gleiche und nach gleichen Zielen strebende angesehen werde. Das beste sei also Entfaltung unserer höheren geistigen Fähigkeiten und zugleich Liebe zu anderen Menschen. Freudig aber könnten wir an diesem Ziele nur arbeiten, wenn wir vertrauten, daß eine einheitliche Ursache die Welt trotz manchem Anschein vom Gegenteil so geschaffen habe und regiere, daß in irgend einer Weise dies Ziel mehr und mehr im Diesseits und im Jenseits erreicht werde. Zunächst ist hierbei zu bemerken, daß diese ganze Materie der Moral und der darauf gegründeten Annahmen über die Welt noch vielfacher wissenschaftlicher Bearbeitung bedürftig ist;

denn gerade hier hat sich die platonische Richtung des Denkens (§ 48), welche für die rein theoretische Weltauffassung aufgegeben werden mußte, noch vielfach erhalten. Wenn man aber auch jenes Moralprinzip zugiebt, zwingend ist die daran geknüpfte theoretische Weltauffassung auch von ihm selbst aus nicht, abgesehen davon, daß sie eingestandenermaßen im gegebenen Weltlauf nicht verifiziert werden kann. Es hat stets auch eine andere Richtung gegeben, welche jenes Moralische für das Höchste hielt ohne Rücksicht auf den Grad seiner Durchführbarkeit. Ein moralischer Mensch ist ihr derjenige, welcher höheres geistiges Leben und Wohlwollen gegen andere Menschen als das beste schätzt und mit Aufbietung aller Kräfte beides übt. Einem solchen läßt es innerlich keine Ruhe, für beides thätig zu sein, gleichviel ob er seiner Auffassung vom Höchsten die Weltherrschaft verspricht oder nicht, gerade wie ein wissenschaftlicher Geist stets fortarbeitet, auch wenn er klar erkennt, daß uns absolutes Wissen versagt ist (§ 38). Moral in diesem Sinne ist daher mit den verschiedensten Philosophien und theoretischen Weltauffassungen verträglich gewesen, und es hat gute Menschen in diesem Sinne unter allen Völkern und in allen Religionen gegeben. Man kann nur sagen: der moralische Mensch wünscht, daß die Welt im Innersten auf das Höchste als ein allseitig Durchführbares auch angelegt sei, der Glaube daran wird ihm wegen seiner eigenen persönlichen Art stets natürlich sein, aber dieser Glaube ist an sich auch mit einer sogenannten bloßen Verstandesweltansicht (§ 51) verträglich.

§ 56. Nachdem so die Gesichtspunkte zur Beurteilung der philosophischen Versuche über den einheitlichen Weltgrund festgestellt sind, ist es auch heute noch nicht ohne Belehrung, die berühmtesten Einzelversuche dieser Art kurz zu betrachten. Eine direkte Erkenntnis des Absoluten und Ableitung der Dinge aus ihm glaubte Schelling so zu geben: das Absolute kann von uns intellektuell angeschaut, d. h. geistig erlebt werden. Das Vermögen dazu ist die Vernunft. Man muß nur beim Denken vom Denkenden abstrahieren, dann hört die Vernunft auf etwas Subjektives zu sein, sie ist dann aber auch nicht mehr etwas Objektives im Gegensatz zum Subjektiven, sie ist somit das wahre Ansich, die Indifferenz oder Identität von Subjektivem und Objektivem. Da hiernach das Absolute in sich ideal und real zugleich ist, so ist es selbstverständlich, daß auch seine Wirkungen so sind und höchstens ein Überwiegen statthat; in der Natur ist das Absolute mehr real, aber so, daß auch in ihren Phänomenen noch

bewußtlos schon der intelligente Charakter durchbricht, im endlichen Geist ist es mehr ideal, aber nie ganz frei von Natur. Daher lassen sich auch die Grundkräfte der Materie, Attraktion und Repulsion, *a priori* begreifen. Die Materie gelangt zu uns durch Anschauung; in der Anschauung fühle ich mich gebunden, gebunden kann ich mich nicht fühlen, ohne ein gleichzeitiges Grundgefühl der Freiheit zu haben. Diesem gleichzeitigen Gefühl des Gebundenseins und Freiseins in der Anschauung entsprechend, besteht auch das Produkt der Anschauung, die Materie, aus entgegengesetzten Kräften, der Repulsion oder Expansion, welche frei ins Unendliche strebt, der Attraktion oder Kontraktion, welche dies Streben bindet. Soweit SCHELLING. So geistreich dieser Versuch ist, so logisch fehlerhaft ist er durchweg. Jene Abstraktion vom Denkenden ist unvollziehbar; unser Ich braucht beim Denken nicht accentuiert zu sein, aber da ist es immer, es ist immer m e i n Denken und also nie Gottes Denken oder das Absolute selbst. Abstrahieren heißt überhaupt nicht, etwas austilgen, sondern von etwas, was zum Begriff von etwas gehört, zeitweilig im Denken absehen. Nähme man aber selbst ein Denken ohne Denkendes an, so ist und bleibt es Denken, und sein Sein ist und bleibt an sich Denkendsein, wird nicht von selbst zu einem vom Denkendsein noch verschiedenen Natursein; man bliebe so immer im Geist, käme nicht zur Natur. Nicht besser steht es mit der apriorischen Konstruktion der Materie. Freies Vorstellen und gebundenes Vorstellen sind und bleiben Vorstellen. Ich bin z. B. im Denken gebunden, als Ich zu denken, dadurch wird dies Ich denke nichts Materielles. Zuzugeben ist, daß SCHELLING mit dem Grundgedanken seiner Naturphilosophie im Rechte war, damit nämlich, daß es keine Materie als *bruta materia* gebe. Daraus erklärt sich die große Wirkung seiner Naturphilosophie auf die Zeitgenossen, aber dieser richtige Gedanke ist in ganz anderer Weise als wissenschaftlich haltbar zu erweisen.

§ 57. Aus dem angreifbaren direkten Versuch SCHELLINGS machte SCHLEIERMACHER mit großer Umsicht einen indirekten und viel scheinbareren in folgender Betrachtung: Es giebt in unserem Denken Elemente, welche aus ihm selbst stammen, und andere, welche von unserer leiblichen Beschaffenheit und deren Zusammenhang mit der äußeren Welt abzuleiten sind. Auf dieser Unterscheidung beruht der Gegensatz von ideal und real, welcher der höchste in unserem Denken ist; denn alles in der Welt stellt nur Arten des allgemeinen Gegensatzes von Idealem und Realem dar. Nun bezieht sich aber Ideales

auf Reales und umgekehrt; im Wissen soll ein Reales, ein Sein im Denken abgebildet werden, im Wollen soll ein Gedachtes, unsere Zweckbegriffe, durch unser Thun aus uns hinausgehen, und das äußere Sein soll so für die Vernunft empfänglich sein. Diese thatsächliche Beziehung von Denken und Sein bliebe unverstanden, wenn wir nicht Ideales und Reales als aus Einem Urgrunde stammend ansetzen, welcher beides zugleich ist, ideal und real in Einem. Gott als die Einheit von Denken und Sein ist somit die notwendige Voraussetzung für unsere Gewißheit im Wissen sowohl als im Wollen; wir werden seiner unmittelbar gewiß im Gefühl, denn das Gefühl oder das unmittelbare Selbstbewußtsein ist Indifferenz von Wissen und Wollen, ein Zustand, der keines von beiden ist und zu jedem von beiden werden kann. In dieser Betrachtung SCHLEIERMACHERS ist wahr der Grundgedanke, daß wir für die Gleichförmigkeiten der Dinge, wozu auch die durchgehende Wechselwirkung gehört, eine einheitliche Ursache suchen, unhaltbar ist aber wieder der Ansatz, der für die innere Beschaffenheit dieser einheitlichen Ursache gemacht wird, daß sie nämlich Identität von Idealem und Realem, Natur und Geist sei. Es ist dies eine Erklärung von *obscurum per obscurius.* Gewiß ist nämlich, daß Körper und Geist sich aufeinander beziehen, dunkel ist das Wie? dieser Beziehung. Dies Dunkel soll erhellt werden durch die Annahme, Körper und Geist seien in Gott wahrhaft und vollständig eins. Diese Annahme aber ist ein unvollziehbarer Gedanke; denn daß Dinge, die sich mit ganz verschiedenen Eigenschaften darstellen, quantitativen und räumlichen Bewegungsverhältnissen einerseits, Denken, Fühlen und Wollen andererseits, nicht verschieden, sondern im Grunde ein und dasselbe seien, ist für unser Denken unfaßbar. Die Täuschung entstand dadurch, daß man nicht Körper und Geist gegenüberstellte, sondern Real und Ideal, Sein und Denken; nun ist freilich jedes Denken ein Sein, nämlich Denkendsein, aber daraus folgt nichts für eine Identität von Denkendsein und Körpersein. Das Gefühl endlich, falls es Indifferenz von Wissen und Wollen wäre, würde darum doch kein Analogon von Idealem und Realem in Gott sein; denn Wissen und Wollen gehören beide zn unserem Geist, das Gefühl wäre somit eine Indifferenz von Idealem und Idealem, nicht von Idealem und Realem.

§ 58. Direkt war wieder der Versuch HEGELS. HEGEL unterscheidet das philosophische Denken vom gewöhnlichen Vorstellen; während dieses mehr passiv ist, auf Partikuläres geht, sinnlichen Stoff

zum Inhalt oder mit zum Inhalt hat, ist jenes thätig, geht auf das Allgemeine, Notwendige und Wesentliche und bewegt sich in lauter reinen Begriffen. Der Anfang der Philosophie ist der freie Akt des Denkens, sich auf den Standpunkt zu stellen, wo es für sich ist und sich hiermit seinen Gegenstand selbst erzeugt. Dies reine, von allem besonderen Inhalt entleerte Denken ist unmittelbar das reine Sein, aber eben als leer und abstrakt ist dies reine Sein soviel wie das Nichts. Das Sein als eins mit dem Nichts ist das Werden, denn alles Werden ist Einheit von Sein und Nichtsein (es wird hell, dunkel u. s. w.). Die Einheit des Widerspruchs im Werden, sein Resultat ist das Dasein, d. h. das Sein mit einer Bestimmtheit oder Negation. In durchgehender Anwendung dieser Methode, die aus jedem Begriff sein Gegenteil entwickelt und dann beide in Einheit faßt, erzeugt HEGEL die Kategorien der Logik und Metaphysik, aber als reine Wahrheit, d. h. als Darstellung Gottes, wie er in seinem ewigen Wesen vor Erschaffung der Welt und eines endlichen Geistes sei. Nach dem Abschluß dieser reinen Wahrheit gewinnt er den Übergang zur Welt so: Gott als Subjekt-Objekt, als Einheit des Begriffs und der Objektivität, ist Idee, die Idee als unmittelbare ist Anschauen, und die anschauende Idee ist Natur, oder die absolute Freiheit der Idee ist, die unmittelbare Idee als ihren Widerschein, als ihr Anderssein, somit sich als Natur frei aus sich zu entlassen, um sich durch einen allmählichen Prozeß des Aufsteigens aus der Äußerlichkeit in die Innerlichkeit als Geist wieder zu gewinnen. Soweit HEGEL. Hier wird Vorstellen, d. h. sinnliche Auffassung, und Denken auseinandergerissen, während sie speziell bei dem Naturstudium zusammen sein müssen. Unser Denken wird durch die Schellingsche unhaltbare Lostrennung vom Ich zu Gottes Denken gemacht; dies Denken ist dann Sein. Aber damit käme man nur zu einem Denkendsein, nicht zu einem vom Denken noch verschiedenen Sein. Es ist ferner falsch, dies Sein gleich dem Nichts zu setzen, es wäre auf alle Fälle Denkendsein. Damit fällt die Vereinigung von Sein und Nichts weg, es ist gar kein Nichts da. So gelingt der immanenten dialektischen Bewegung des reinen Denkens gleich der erste Schritt nicht; gegen die dialektische Methode überhaupt gilt die Kritik TRENDELENBURGS (Logische Untersuchungen, Abschnitt III). Aber auch der Übergang zur Welt, wie ihn HEGEL macht, ist nicht haltbar: eine anschauende Idee wäre nicht Natur, sondern Geist; daß Gott sein Anderssein denkt, d. h. einen möglichen Nichtgott, ergiebt noch nicht unmittelbar die

reale Welt, sondern bliebe zunächst ein Gedanke von noch sehr verschiedenem Inhalt, dessen notwendige Realisierung, d. h. Umsetzung in die Welt, welche wir kennen, für unser Denken, welches nicht schöpferisch ist, keineswegs von Hegel begreiflich gemacht wird. Das Packende an der Hegelschen Philosophie war ihr Grundgedanke, daß für den Menschen die praktisch richtige Stellung zur Natur sei, daß er sich aus dem unmittelbaren Verflochtensein mit ihr herausarbeite, sich geistig an ihr bethätige, sie nach seinen Idealen gestalte, aber diese praktische Stellung des Menschen zur Natur darf nicht gehalten werden für eine theoretische Auslegung der Natur, und ist auch möglich bei ganz anderen theoretischen Welterklärungen, als die Hegelsche ist.

§ 59. Alle diese Versuche der absoluten Philosophie sind außerdem gemeinsam behaftet mit dem Fehler, Allgemeinbegriffe zu hypostasieren. Sie reden stets von Ideal und Real, Natur und Weltgeist, als wären das Wesen für sich, und machen die einzelnen Naturkörper, die einzelnen Geister bloß zu vorübergehenden Erscheinungen jener allgemeinen Mächte. In Wirklichkeit kennen wir aber nur einzelne Geister und einzelne Körper, jeden mit den ihm zugehörigen Einzeleigenschaften und Einzelkräften, von denen man um ihrer Vergleichbarkeit willen Allgemeinbegriffe bilden kann, die aber nicht selbst wiederum Realitäten sind, sondern bloß an den ununterscheidbar ähnlichen Einzelsubstanzen ihr reales Fundament haben. Das Pantheistische der absoluten Philosophie besteht darin, daß sie das allgemeine Körpersein und Geistsein oder Denken — das letztere mit der falschen Weglassung des Ich — unmittelbar zum Wesen Gottes selbst macht, in der Absicht, die für die Gleichförmigkeiten der Welt zu setzende einheitliche Ursache genau ihrem Inhalte nach zu bestimmen und eben dadurch absolutes, d. h. in allen Teilen vollendetes Wissen zu erreichen. Aber, selbst abgesehen von den bereits aufgezeigten Fehlern, gelingt ihr das nicht; denn nicht nur bleibt bei ihr so dunkel als je zuvor, wie eigentlich das Sein der Dinge, wie die Wechselwirkung gemacht wird, sondern es bleibt bei ihr gerade ihr Hauptpunkt unbegreiflich, wie nämlich das einheitliche, ewige, in sich identische Absolute sich umsetzt in eine Vielheit endlicher und veränderlicher Dinge mit so unaufhebbaren Unterschieden, als welche sich Körper und Geist für die genaue Wissenschaft darstellen, auch nachdem die *bruta materia* aufgegeben ist.

§ 60. Nicht haltbarer als die absolute Philosophie ist die Schopenhauersche, nach welcher der erscheinenden Welt ein einheitlicher Wille

unmittelbar zu Grunde liegt, sodaß alle Dinge Objektivierungen dieses einheitlichen Willens zum Leben sind, der dann im menschlichen Bewußtsein zu der Einsicht kommt, daß es besser wäre, er existiere mit all seinen Objektivierungen nicht, weil Existieren als beständiges Streben eben darum stets Nichtbefriedigung sei (Pessimismus). Hiergegen gilt: 1) Wille im eigentlichen Sinne ist uns nie anders bekannt denn als mit Vorstellen verbunden; 2) die sogenannten Triebe, wie Hunger, Durst u. s. w., sind Gefühle, welche sofort in Bewegungen übergehen; als primär Gefühle, sind sie nicht ohne Vorstellen im weiteren Sinne (Bewußtsein) und keineswegs ein aus sich ohne alles Vorstellen wirkender Wille; 3) die Kräfte unseres Leibes und der äußeren Dinge als Wille anzusetzen ist willkürlich, und eine Rückwendung von den Ergebnissen der exakten Wissenschaft zu mythologischen Vorstellungen (§ 49), dem entsprechend sich Schopenhauer auch auf den Buddhismus beruft, welcher in der Naturauffassung es nie über das Mythologische hinausgebracht hat. 4) Statt konsequenterweise mindestens jedem Einzelding einen Willen, jedem den seinigen, unterzulegen und so viele Willen mit gewissen Gleichförmigkeiten derselben zu statuieren, legt Schopenhauer allen Einzeldingen sofort einen einheitlichen Gesamtwillen zu Grunde, indem er den von allen einzelnen geltenden Allgemeinbegriff Willen nach Art der absoluten Philosophie hypostasiert, und hält die erscheinende Vielheit für eine Täuschung des Vorstellens (Schleier der Maja), welches Vorstellen doch selbst vom einheitlichen Weltwillen hervorgebracht wird. Es ist dies mehr als eine Unbegreiflichkeit, gerade wie die Behauptung, daß der Weltwille, welcher seinem ganzen Wesen nach Wille zum Leben sein soll, durch das zu seinem Dienst hervorgebrachte Vorstellen schließlich sich gegen sich selber wende und seine eigene Verneinung werde. Der Reiz Schopenhauers als Schriftstellers liegt darin, daß er im Gegensatz zur Schelling-Hegelschen Philosophie, welcher der Mensch hauptsächlich ein theoretisches Wesen war, ihn als praktisches Wesen faßt und zwar als sinnlich praktisch, d. h. voller sinnlicher Begehrungen (Selbsterhaltungstrieb und Geschlechtstrieb sind nach ihm die Grundtriebe des natürlichen Menschen) und voller Schwierigkeit in denselben ruhiges Glück zu finden oder von ihnen selbst aus sie zu zügeln. Diese praktische Auffassung des Menschen hat er zugleich umgesetzt in eine metaphysische Weltauffassung; aus dem Trieb, doch von der Unruhe sinnlichen Begehrens loszukommen, erklären sich die Widersprüche im Willen zum Leben, der, wesentlich Bejahung des Lebens, doch plötzlich

Verneinung seiner selbst werden soll. Es zeigt sich in dieser Inkonsequenz SCHOPENHAUERS die Seite des geistigen Lebens, welche über Wahrnehmung und Empfindung hinausgeht, auch bei ihm wirksam.

§ 61. Ganz neuerdings hat WUNDT (System der Philosophie) inhaltliche Gedanken von FICHTE-SCHELLING-HEGEL und formelle von KANT mit der Entwicklungslehre der neueren Naturwissenschaft zu verschmelzen versucht. Nach ihm „entwickelt sich der Geist aus der Natur; die Natur ist eine Vorstufe des Geistes, also in ihrem eigenen Sein Selbstentwicklung des Geistes. Der Natur und dem Geist liegt als Einheit zu Grunde eine Mannigfaltigkeit sich wechselseitig bestimmender Willenseinheiten, die Bestandteile einer einzigen Geistesentwicklung sind. Die Weltentwicklung selbst ist als Entfaltung des göttlichen Willens und Wirkens zu denken.“ Die Beweise für diese Sätze sind indes nicht stichhaltig. Daraus, daß unser geistiges Leben thatsächlich durch einen Organismus und Organe bedingt ist, macht WUNDT, daß es anders gar nicht vorkommen kann (siehe dagegen oben § 30) und schreibt von da aus rückwärts allen körperlichen Elementen geistige Anlagen zu, was entweder zum materialistischen Monismus oder zum universellen Dualismus führt (§ 30), wobei er noch entgegen dem Sprachgebrauch jede geistige Thätigkeit sofort als Wille setzt. Die Idee der Entwicklung, welche thatsächlich nur im Gebiete der organischen Wesen sich einigermaßen verifizieren läßt (§ 47), überträgt er auf alles Geschehen. Daraus, daß Natur und (menschlicher) Geist in Wechselwirkung stehen, folgert er eine zu Grunde liegende Einheit beider, obwohl die Wechselwirkung unter Gleichartigem nicht verständlicher ist als unter Ungleichartigem (§ 37). Daraus, daß der einzelne stets in einer Gemeinschaft gegeben ist, macht er einen zwar nicht außerhalb der einzelnen stehenden, aber in ihnen und über ihnen waltenden realen Gesamtgeist (pantheistischer Begriffsrealismus). Darin, daß wir die Dinge nicht sind, sondern nur Vorstellungen von ihnen haben, sieht er einen Beweis, daß *au fond* alles Geist sei, während dieser Thatbestand die Frage ganz offen läßt, ob es Dinge außerhalb der Vorstellung giebt (§ 10). Freilich sind nach WUNDT seine metaphysischen Annahmen Vernunftideen, d. h. denkende Ergänzungen der Wirklichkeit durch Ideen, die alle Erfahrung umspannen und doch keiner Erfahrung angehören. Die philosophische Untersuchung weise die Allgemeingültigkeit und damit Notwendigkeit dieser Ideen nach, müsse aber davon abstehen, außer der Notwendigkeit der Idee auch die Notwendigkeit einer der Idee entsprechenden Realität aufzuweisen.

„Die Philosophie kann die Notwendigkeit des Glaubens beweisen, ihn aber in Wissen umzuwandeln, dazu reicht ihre Macht nicht aus.“ Es ist indes zu bestreiten, daß den Wundtischen Vernunftideen Allgemeinheit zukomme; denn wenn auch unser Denken „nach Grund und Folge über die Erfahrung hinausgeht und eine Totalität des Seins sucht“, so kann es bei diesem Verfahren doch Irrtümern ausgesetzt sein, wie solche oben an Wundt aufgezeigt sind. Wenn nach Wundt endlich der Zweck der Philosophie überall besteht in der Zusammenfassung der Einzelerkenntnisse zu einer die Forderungen des Verstandes und die Bedürfnisse des Gemütes befriedigenden Welt- und Lebensanschauung, so ist diese Begriffsbestimmung der Philosophie eigentlich nicht die übliche (§ 1) und hat sehr etwas von Postulatenphilosophie an sich, die immer das erst zu Erweisende, weil wir es wünschen, voraussetzt (§ 2), und sicherlich sind Wundts Gemütsbedürfnisse mehr individuell, denn in der Welt und im menschlichen Geist eine Entfaltung Gottes selbst zu sehen, hat stets vielen Gemütern auf das lebhafteste widerstrebt, denen wegen der menschlichen und überhaupt irdischen Unvollkommenheit ein solcher Gedanke peinlich war, für welchen außerdem Verstandesgründe gar nicht vorhanden sind.

§ 62. Es ist am Schluß von § 52 gesagt worden, daß die Ansetzung der einheitlichen Weltursache als Geist wenigstens keine logische Unmöglichkeit einschließe. Für diesen Ansatz hat man oft geltend gemacht, daß, weil die Gleichförmigkeiten und Aufeinanderbezogenheiten der Dinge, die wir in der Welt antreffen, nicht die einzigen denkbaren sind, sie uns *in abstracto* nur verständlicher werden durch die Annahme, es seien von einem Geist gerade diese unter den möglichen gewählt worden. Der probabelste positive Ausdruck für die einheitliche Weltursache scheint von da aus ein persönlicher geistiger Gott als Schöpfer. Die Annahme der Alten, Gott zur Materie, welche das Prinzip der Körperlichkeit sei, die Stellung zu geben, welche der Geist des Künstlers zum Material hat, ist nicht aufrecht zu erhalten; denn müssen die Gleichförmigkeiten der Dinge von Gott sein, so müssen, da nach der genauen Wissenschaft die Gleichförmigkeiten nicht trennbar von den Dingen gefaßt werden können, auch die Dinge von Gott sein. Am wenigsten Schwierigkeit würde bei diesem Ansatz der Begriff der Schöpfung machen, wiewohl uns jede Analogie zu ihr fehlt. Nach § 37 erkennen wir überhaupt nur das Daß der Dinge, teilweise auch ihr Was? und ihre näheren Bedingungen, nie aber, wie Sein und Geschehen eigentlich gemacht werden. Ein Werden aus

Nichts, gegen welches § 48 gelten würde, wäre die Schöpfung darum nicht, weil Gott und seine Schöpferkraft als die zureichende Ursache des Weltwerdens gedacht würden. Diese Schöpferkraft könnte aber nicht als bloßes Denken gesetzt werden, denn dann müßte allem möglichen, sofern es wie von uns, so auch von Gott gedacht wird, auch Wirklichkeit zugesprochen werden, was nicht angeht. Indes läßt sich eine indirekte Verifikation der schöpferischen Thätigkeit aus dem gegenwärtigen Weltlauf nicht erbringen; dieser hat bei genauerem Studium besonders von der Chemie aus (bei allen Veränderungen der körperlichen Welt bleibt die Quantität der Materie unverändert) und von der Physik aus (Erhaltung der Kraft) darauf geführt, daß Materie und Kraft unzerstörbar sind. Außerdem ist bei jener ganzen Argumentation, daß unsere Welt eine von mehreren möglichen sei, die Annahme gemacht, daß das logisch Mögliche immer auch ein real Mögliches sei, eine Annahme, gegen welche Kant zuerst sich erklärt hat. Was wir ohne Widerspruch vorstellen können, hat darum noch nicht die mindeste Gewähr, daß es reale Möglichkeit habe, d. h. existieren oder von einer vorhandenen Ursache zur Existenz könne gebracht werden. Früher nahm man als real möglich, weil logisch denkbar, an, daß auf vielen Himmelskörpern lebende Wesen sein könnten, jetzt engt man nach näherer Kenntnis, welche Bedingungen alle für Lebewesen erforderlich sind, diese Möglichkeit immer mehr ein. Große Schwierigkeit bietet dann auch der Versuch, den abstrakten Ansatz, daß unsere Welt aus den logisch und real möglichen gewählt sei, konkreter zu machen, d. h. Grund anzugeben, warum sie und nicht andere durch die Schöpfung real geworden sei. Seitdem die durchgängige Gesetzmäßigkeit des Seins und Geschehens mehr und mehr erkannt wurde, hat man diesen Grund in der Beschaffenheit gerade unserer Welt gegenüber anderen möglichen zu finden geglaubt. Was sich in dieser Beziehung beim theoretischen Studium der Welt am meisten aufdrängt, ist die Mannigfaltigkeit und eine gewisse aufsteigende Stufenreihe der Realitäten. Beides ist daher von Aristoteles an durch das Mittelalter hindurch bis auf Leibniz und die moderne Naturwissenschaft als die Vollkommenheit der Welt bezeichnet worden. Der Grund der Wahl gerade unserer Welt würde somit ein ästhetischer und zugleich methodologischer gewesen sein. Allein da diese Vollkommenheit bloß formal ist, so liegt es auf der Hand, daß die Mannigfaltigkeit und Stufenreihe der Realität auch bei vielfach anderer Beschaffenheit der Welt statthaben könnte, sodaß ein eigentliches Einsehen,

warum inhaltlich die Welt gerade so ist, wie sie ist, nicht gewonnen wird.

§ 63. Für die wissenschaftliche Auffassung ist somit der Thatbestand dieser. In das Innere der Natursubstanzen dringen wir nicht unmittelbar ein und nur sehr entfernt durch Rückschlüsse (§ 38); wie Sein und Wirken eigentlich gemacht werden, bleibt uns verborgen (§ 37), der Gedanke einer einheitlichen Weltursache, den die Gleichförmigkeiten der Dinge und die immanente Teleologie hervortreiben, läßt sich nicht wissenschaftlich verifizieren (§§ 51—62). Es bleiben also in all diesen Stücken wesentliche Lücken unseres Wissens. Diese Lücken teilweise dadurch wegbringen zu wollen, daß man behauptet, sie bezögen sich bloß auf die an sich gleichgültige Maschinerie der Dinge, von welcher ihr Sein oder ihre ästhetische Bedeutung, d. h. das eigentlich Wertvolle in der Welt, ganz unabhängig sei, geht schon darum nicht an, weil ein inhaltlicher Weltzweck eingestandenermaßen nicht verifiziert werden kann (§§ 46, 62). Jene Lücken sind auch nicht denknotwendige Schranken unseres Wissens (§ 38). Es bleiben also in all jenen Stücken wesentliche Lücken unseres Wissens. Diese füllen wir unwillkürlich aus entweder mit der naturwüchsigen animistischen Ansicht, wie sie sich von Haus aus in jedem Menschen findet (§ 49), oder mit der platonischen Richtung des Denkens, die sich aus jener entwickelt hat (§ 50), wie denn diese beiden Denkweisen außerhalb der eigentlichen Wissenschaft stets herrschen und geherrscht haben. Nur mit wissenschaftlicher Anstrengung gelingt es, dieselben fern zu halten und dafür die Überzeugung an die Stelle zu setzen, daß hier Schranken unseres Wissens sind, welche es uns zwar natürlich ist mit jenen Vorstellungen auszufüllen, aber ohne daß diese Vorstellungen darum eine Gewähr in sich tragen, mehr zu sein als Phantasien, d. h. gegenständliche Vorstellungen, die sich zwar auf gewisse Veranlassungen in uns bilden, denen aber bei genauerer Untersuchung keine Bürgschaft ihrer Haltbarkeit gegeben werden kann. Schon ob der einzelne mehr animistisch-monistisch oder mehr platonisch-spiritualistisch denkt, hängt hier davon ab, ob nach seiner physiologisch-psychologischen Individualität ihm mehr die Bedingtheit des Geistigen in uns durch das Körperliche stark zum Bewußtsein kommt (§§ 20, 30), oder mehr die Inhalte des geistigen Lebens, welche über die Wahrnehmung hinausgehen (§§ 30, 32ff.). Nichtsdestoweniger ist nicht zu leugnen, daß zur Frische der intellektuellen und sozial-sittlichen Bethätigung den m e i s t e n Menschen jene unwillkürliche Ausfüllung der Lücken

unseres Wissens ein Bedürfnis ist, d. h. die meisten Menschen würden eine Minderung dieser Bethätigung in sich erfahren, wenn sie mit Gewalt jene Vorstellungen verbannen wollten. Ein Beweis für die wissenschaftliche Gültigkeit dieser Vorstellungen ist dies allerdings nicht, weil dazu die Voraussetzung müßte gemacht werden, daß das, was sich uns natürlich, d. h. ohne wissenschaftliche Reflexion, aufdrängt und den meisten Menschen ein Bedürfnis bleibt so zu denken, auch ohne weitere Verifikation als eben dies Bedürfnis für endgültig wahr müsse gehalten werden, während sich doch zeigen läßt, daß eben diese Vorstellungen, wie sie sich zunächst aufdrängen (die animistische und die platonische) wissenschaftlich nicht haltbar sind.

§ 64. Bei diesem geistigen Thatbestand muß der Kanon Platz greifen: Da sicheres Wissen nur erreichbar ist, wo Denken und Erfahrung, die letztere als genaue und auch indirekte Beobachtung, zusammenwirken (§§ 32, 33 u. alle ff.), so müssen wir uns im allgemeinen auf solche Bestrebungen beschränken, welche für Denken und Erfahrung zusammen zugänglich sind, die Moral, d. h. Hochhaltung höheren geistigen Lebens und Liebe zu den Menschen als den allein uns bekannten Subjekten desselben, nicht ausgenommen, sodaß auch in der Moral das irdische Wohl der Menschheit als Grundlage der Entwicklung ihrer geistigen Fähigkeiten und die Entwicklung dieser geistigen Fähigkeiten selber in bezug auf Natur und Menschenleben die nächste Aufgabe wird (s. immanente Moral, S. 131 flg.). Alle Mittel, welche diese theoretischen und praktischen Bestrebungen fördern, müssen gesucht und ausgebildet werden. Über diese exakte Forschung und immanente moralische Bethätigung hinaus werden sich uns stets Gedanken über die innere Natur der letzten Substanzen und den Zusammenhang der Dinge aufdrängen. Da hierbei oder soweit hierbei keine wissenschaftliche Forschung mehr ausführbar ist, muß in bezug auf diese Gedanken individuelle Freiheit herrschen, d. h. der einzelne stellt sich zu diesen Fragen, wie er in sich individuell und selbst idiosynkratisch erlebt, daß er sich damit am lebendigsten zu jener wissenschaftlichen und moralischen Bethätigung aufgefordert findet, überzeugt, daß besten Falls seine individuellen Annahmen hierüber, und sollten sie auch in noch so viel anderen die gleichen sein, entfernte glückliche Annäherungen an die uns verborgene letzte Wirklichkeit sind, und sich getröstend, daß der Weltgrund, er mag so persönlich und geistig sein wie er wolle, mit ihm zufrieden sein wird, daß

er sich an das menschlicherweise erkennbare Beste gehalten hat. Danach behält Religion und ästhetische Weltanschauung (§ 1 und § 2) in individueller, also mannigfacher, Gestalt ihren Wert, nur muß sie stets mit der sicheren, d. h. auf Erfahrung und Denken zusammen gegründeten Wissenschaft in Frieden leben, und sich ihrer mehr individuellen Art durch Duldsamkeit gegen andere religiöse und eventuell nichtreligiöse Ansichten bewußt bleiben, so ernst es dabei dem Anhänger einer besonderen religiösen Überzeugung mit derselben sein mag.

Dritter Teil.

Moral.

Erster Abschnitt.

Grundlegung der immanenten Moral.

§ 1. Sittenlehre (Moral, Ethik), wo sie irgend in wissenschaftlicher oder populärer Form aufkam, hat stets zum Gegenstand gehabt festzustellen, welche Art von menschlicher Lebensführung die beste sei, was man bald ausdrückte je nach der besonderen Nüanzierung mit: die glückseligste, die gottwohlgefälligste, die schlechthin richtige, die vollkommenste u. s. w. Die Sittenlehre hat es insofern mit dem Ideal menschlicher Lebensführung zu thun, denn Gedankenbilder eines Höchsten oder absolut Wertvollen nennt man Ideale. Da Ideale nicht bloß für die menschliche Lebensführung entworfen werden können, sondern auch in einer Menge anderer Gebiete vorkommen (mathematische Gebilde, Kunst, Naturverhältnisse u. s. w.), so müssen wir die idealisierende Thätigkeit des Geistes, ihre Bedeutung und ihren Wert überhaupt zunächst kennen lernen, zu diesem Behuf aber auf die Grundeigentümlichkeiten des menschlichen Geistes kurz zurückgreifen.

§ 2. Der letzte Punkt, auf welchen all unser Wissen zurückgeht, ist das Bewußtsein im weitesten Sinne, das *cogito, ergo sum*. Direkt ist uns nichts bekannt als unser Bewußtsein (unser Vorstellen, Fühlen, Wollen) und die Bewußtseinsinhalte; ich kenne den Stein nicht so, daß ich er selbst bin, sondern daß ich eine Wahrnehmungsvorstellung von ihm habe und mir im Anschluß an dieselbe noch allerlei von ihm denke. Demnach kann die materialistische Auffassung des geistigen Lebens niemals für eine unmittelbare Gewißheit gelten, denn wir kennen die Materie unmittelbar nur als eine Vorstellung in uns. Nach den Ergebnissen der exakten Naturforschung läßt sich der Materialismus aber auch nicht als Hypothese aufrecht erhalten. Denn Beobachtung, Experiment und Rechnung führen bei den Körpern auf quan-

titative Elemente mit örtlicher Bewegung als ihre letzterreichbaren Bestandteile; aus Größe und Bewegung kann man aber wieder Größe und Bewegung ableiten, jedoch nie Bewußtsein, auch nicht in der minimalsten Form. Ableiten heißt zeigen, daß trotz anscheinender Verschiedenheit bei näherem Zusehen die Inhalte übereinstimmen, oder daß eines aus einem anderen sich ohne logischen Sprung ergiebt; nun sind aber bei Größe und Bewegung einerseits und Bewußtsein andererseits die Inhalte (der Inbegriff von Merkmalen, der dabei gedacht wird) verschieden und von einem zum anderen ist stets ein Sprung; die Empfindung blau z. B. hat keine Ähnlichkeit mit den Ätherwellen, welche ihre äußere Ursache sind. Ebenso unhaltbar ist in Bezug auf das Geistige in uns der Monismus, welcher Geist und Körper als zwei Seiten des Nämlichen nimmt. Nach diesem Monismus müßten sich Geistiges und Körperliches streng entsprechen; es ist aber logisch ganz undenkbar, daß z. B. Begriffe wie Möglich, Notwendig, Unendlich eine körperliche Entsprechung haben: alles in unserem Körper ist in jedem Augenblick endlich und wirklich, Möglich aber heißt, was ohne Widerspruch gedacht werden kann, gleichviel ob ihm irgend eine Art Wirklichkeit zukommt oder nicht, Notwendig heißt, dessen Gegenteil undenkbar ist, diese Begriffe können also nur im Denken vorkommen.

§ 3. Wenn es so feststeht, daß unser Geist weder körperlich ist noch ein bloßes Gegenbild des Körpers, so steht es ebenso fest, daß seine Denkinhalte nicht bloß aus der Empfindung geschöpft sind, m. a. W., daß der Sensualismus falsch ist. Nicht nur Begriffe wie Möglich, Notwendig, Unendlich sind uns in der Empfindung als solcher nie gegeben, welche immer nur Wirkliches und Endliches zeigt, sondern Begriffe wie Substanz, Ursache sind gleichfalls nicht aus den Sinnen geschöpft. Die Sinnesempfindung zeigt uns bei Gold z. B. immer nur eine Koexistenz von Empfindungsqualitäten, nie aber einen einheitlichen Träger derselben, bei Ursache und Wirkung nehmen wir stets nur die regelmäßige Aufeinanderfolge zweier Erscheinungen wahr, aber nie das innere Band oder die Notwendigkeit der Verknüpfung, sondern diese Begriffe „Träger von Eigenschaften und Thätigkeiten, notwendige Verknüpfung“ schieben wir von unserem Geiste aus ein Auch daß wir streng allgemeine Gesetze in der Welt statuieren, da uns die Erfahrung doch immer nur viele Fälle, nie alle zeigt, ist stets mit einer Zuthat von unserem Denken aus behaftet.

Hiernach ist auch die Annahme Darwins falsch, daß die Grundlagen der Erkenntnis bei Tier und Mensch dieselben seien. Die Em-

pfindungen sind wohl allerdings bei den höheren Tieren und bei dem Menschen dieselben, aber der Mensch durchdringt diese Empfindungen, sobald er überhaupt in Vorstellungen regsam wird, sofort mit den Kategorien von Ding, Ursache, und faßt ursprünglich alles als mit innerer Lebendigkeit begabt auf. Diese Züge zusammen, so falsch sie sich oft wenden, sind in ihm die Wurzeln von Religion sowohl als von Wissenschaft. Bei den Tieren hat keines von beiden, auch nicht in rohen Anfängen, aufgewiesen werden können.

§ 4. Das bleibend Wahre des Spiritualismus ist daher, daß er den menschlichen Geist nicht bloß als eine eigene Wesenheit, sondern auch als eine eigene Wesenheit mit eigentümlicher innerer Begabung aufgefaßt hat. Aber nach einer anderen Seite hat der Spiritualismus meist eine ganz falsche Wendung genommen. Weil der menschliche Geist weder seinem allgemeinen Wesen nach, noch seiner besonderen Art nach körperlich oder ein bloßes Gegenbild des Körpers sein kann, so schloß man daraus, daß er in jeder Beziehung oder in allen wesentlichen Beziehungen vom Körper unabhängig sei, daß er auch in der Bethätigung seines Wesens und seiner Eigentümlichkeit demselben nur höchstens Anstöße, Veranlassungen u. s. w. verdanke. Dieser Schluß war stets mehr Wunsch als Wirklichkeit oder mehr Forderung als Erfüllung. So gewiß es ist, daß unser Denken weder materialistisch noch monistisch noch auch sensualistisch erklärt werden kann, ebenso gewiß ist es, daß unser Geist, soweit wir ihn jetzt kennen, stets in Verkehr mit einem zur Außenwelt gehörigen Körper steht und der Anregung von daher bedarf, um seine eigene Natur zu entfalten. Denn wir stellen überhaupt nie vor, ohne irgendwie erregende oder, und zwar vorgängig, begleitende Wahrnehmungsvorstellung zu haben, wir denken entweder im Wachen, d. h. bei geöffneten Sinnen, oder wir stellen vor im Traum, d. h. bei Nachwirkungen vom Wachen her und unter innerphysiologischer Anregung; selbst die Entzückung des Mystikers, in der er sich leibfrei vorkommt, hört sofort auf, sowie der Zufluß des Blutes zum Gehirn gehemmt wird, weil dann das Bewußtsein überhaupt schwindet. M. a. W., unser Geist ist nicht spontaner, d. h. aus sich allein wirkender Geist, sondern rezeptiv-spontaner, d. h. auf Anregung hin, aber dann vielfach über diese hinaus sich bethätigender Geist. Es ist dabei ganz irrelevant, wie man das Wesen der Körper letztlich metaphysisch ansetzt; denn wären die Körper selbst in sich geistartige Wesen (was aber gar nicht bewiesen werden kann), die sich nur für unsere genaue Beobachtung und Rechnung als Größen und Bewegung darstellten, so

bleibt doch unser Geist in seiner Bethätigung von ihnen gerade so abhängig, ist also rezeptiv-spontaner Geist.

§ 5. Im Detail erkennt man die Bedingtheit des Geistes durch den Leib in folgenden Beziehungen. Der Unterschied der Geschlechter ist bestimmend für die geistige Entwicklung, sowohl die intellektuellen als die moralischen Vorzüge von Mann und Frau sind anders. Die Ausreifung des Körpers in der Pubertät macht sich daher allseitig geltend in der geistigen Entwicklung. Das Sinken der Lebenskräfte im Alter bringt aus dem gleichen Grunde einen gewissen herbstlichen Horizont hervor (Lotze). Sehr deutlich sieht man den Einfluß der körperlichen Organisation in den Temperamenten mit ihren die ganze geistige Art durchziehenden Wirkungen. Die sinnliche Anschauung, die sinnliche Phantasie (der Blindgeborene kann sich die Farben auch nicht dichtend vorstellen), die Bewegung erfordern eine körperliche Basis, aber auch die abstraktesten metaphysischen, ethischen, ästhetischen Begriffe sind immer mit Elementen von der sinnlichen Anschauung her durchzogen (Substanz, Ursache, Verknüpfung, Beziehung, Kraft, haben alle ein sinnliches Bild in sich, wie fast alle Wörter der Sprache). Empfindung, Gedächtnis, dadurch auch Phantasie stehen unzweifelhaft mit Teilen des Zentralorgans in Beziehung; wie bei Zerstörung des Sinnesorgans die betreffende Empfindung aufhört, so kann durch Gehirnverletzungen das Gedächtnis ganz oder für gewisse Gebiete ausfallen. Vollendet wird der Beweis durch die Geisteskrankheiten: bei ihnen sind die rein geistigen Begriffe, wie Ursache, die formalen Denkgesetze, ganz dieselben wie im Gesunden, aber die sinnliche Anschauung, die sinnliche Phantasie und die sinnlichen Triebe (= sinnliche Gefühle, welche unmittelbar mit gewissen Bewegungen verbunden sind), also gerade die geistigen Funktionen, welche durchaus eine körperliche Basis erfordern, sind in abweichendem Zustand, nicht immer in den peripherischen, sondern oft in den zentralen Teilen (Gehirn); gerade deren krankhafte Beschaffenheit bringt die geistige Verwirrung hervor, letztere weicht, wenn es gelingt die erstere wegzubringen. Daraus ist die unweigerliche Folgerung, daß die Grundlage des normalen geistigen Menschen eben der gesunde körperliche Zustand jener leiblichen Bedingungen unseres geistigen Lebens ist, wie dies nicht nur bei dem Idiotismus, sondern auch dem sogenannten moralischen Irrsein der Kinder, welches jetzt besser Gemütsentartung genannt wird, klar zu Tage liegt. Auch das Ich, auf welches der einseitige Spiritualismus so großen Wert gelegt hat, ist als inhaltliches Ich, d. h. als verknüpfende

Erinnerung, durchaus abhängig von Zuständen des Körpers, wie die krankhaften Thatsachen des doppelten Ich, des Vergessens des Ich und die hypnotischen Erscheinungen gelehrt haben, wo mit der Funktion der Organe, welche der Erinnerung dienen, zugleich das konkrete Selbstbewußtsein, welches dem Menschen seine Stellung in Welt und Leben zuweist, aufgehoben oder abgeändert ist (Lotze). Daß die Stimmung, welche die Grundfärbung des Ich abgiebt und auf Phantasie, Hoffen, Fürchten von so großem Einfluß ist, mit dem Gemeingefühl des Körpers zusammenhängt und mit diesem sich ändert, ist gleichfalls unzweifelhaft.

§ 6. Gewiß ist ferner, daß die geistige Bethätigung Körperkraft verbraucht. Die Ermüdung nach geistiger Anstrengung oder lebhafter Gemütsbewegung zeigt dies klärlich; ferner der Umstand, daß wir in körperlicher Abspannung oft nicht fähig sind uns zu besinnen und unsere Gedanken zu sammeln, während nach Ausruhen und Aufnahme von Nahrung Geist und Gemütskräfte sich wieder heben. Außerdem haben die krankhaften Zustände der Neurasthenie, d. h. der funktionellen Störung der Nervenkraft, die nur durch leibliche Kräftigung zu heben ist, noch besonders jene Thatsache außer Zweifel gestellt. Darnach ist durchaus nicht das Gehirn an sich das Organ des Geistes, sondern Gehirn, Nerven, Muskeln, Sinnesorgane und Eingeweide zusammen sind das; denn die Nervenkraft wird erzeugt durch die Thätigkeit der Nahrung, welche dem Körper zugeführt wird. Wenn das Gehirn in Thätigkeit ist, so hat Überleitung von Nervenkraft statt, und nicht nur das Organ, welches die Kraft empfängt, sondern auch das, welches sie erzeugt, ist ein wesentliches Stück in dem Kreis der Vermittlungen (Bain). Das Nervensystem, in seinen Funktionen abhängig von der Ernährung, ist so das verbindende Organ im Organismus. Die Nerven der Eingeweide, der Lunge, des Herzens, der Leber, der Milz, des Magens, des Darmes u. s. w. hängen durch vermittelnde Bahnen mit dem Gehirn zusammen, alle Gefäßnerven (Nerven der Blutgefäße) des ganzen Körpers lassen sich durch das Rückenmark hindurch bis in das Gehirn verfolgen, wo ein gemeinschaftliches Zentralorgan für sie alle belegen ist.

§ 7. Aus der Einseitigkeit des Spiritualismus, welcher wegen der Eigentümlichkeit unseres geistigen Lebens die leibliche Bedingtheit desselben übersah, läßt sich verstehen, warum Materialismus und Monismus für den Spiritualismus unüberwindbare Gegner waren. Diese hatten gewisse ganz richtige Ausgangspunkte für sich, denn der menschliche

Geist ist zur Zeit an den Körper gebunden und bei allen geistigen Bethätigungen lassen sich stets körperliche Elemente nachweisen. Der haltbare Spiritualismus muß daher in obiger Weise das Wahre von Materialismus und Monismus in sich aufnehmen, ob er gleich beide als Gesamtansichten nur verwerfen kann. Der Spiritualismus verfehlte es aber nicht bloß in den Bedingungen des menschlich-geistigen Lebens, sondern er that meist auch noch den Mißgriff, daß er den geistigen Inhalten, welche sich offenbar nicht aus der Empfindung herleiten lassen (§ 3), an sich eine besondere Dignität zuschrieb und so „den angeborenen Ideen, den apriorischen Wahrheiten der Vernunft im Gegensatz zu den Sinnen" ohne weiteres die oberste Stelle in der theoretischen Weltauffassung einräumte. Auch davon ist man mehr und mehr zurückgekommen und verlangt, daß sich solche Denkbegriffe durch erfolgreiche Anwendung in der Erfahrung verifizieren. Denn durch lange geschichtliche Arbeit zunächst der Naturwissenschaften hat sich ergeben, daß man theoretisch als sicher nur ansehen kann, was genaue Erfahrung als gesetzmäßige Koexistenzen und Successionen mehr und mehr konstatiert hat, und obwohl dieses mit Hypothesen (Denkannahmen) durchzogen ist, so hält man doch das sicher Erkannte und in direkter und indirekter genauer Erfahrung Verifizierbare und die bloß hypothetischen Annahmen nicht nur auseinander, sondern auch bei den Hypothesen selbst folgt man möglichst den Andeutungen, welche die Erfahrung selbst über die letzte Konstitution der Wirklichkeit giebt, weil nur solche Hypothesen sich als fruchtbar erwiesen haben.

§ 8. In der Moral als Wissenschaft hat die durchgehende Bedingtheit des menschlichen Geistes noch wenig Berücksichtigung gefunden, und ebenso beruft man sich in derselben gern auf die sogenannten unmittelbaren Aussagen des menschlichen Geistes. Es hat hier noch der einseitigste Spiritualismus seinen Tummelplatz. Den sogenannten Forderungen des Gemütes wird ein weitgehendes Recht selbst zu theoretischen Annahmen über die Welt eingeräumt (praktische Postulate), und im Moralischen soll eine unbedingte Kraft des menschlichen Geistes durch alle seine sonstige Bedingtheit durchbrechen. Man beruft sich dafür auf das Gewissen, auf das Gefühl der Verantwortlichkeit und der Reue als Anzeichen eines unbedingten Faktors, nicht beachtend, daß dies bei einem Überblick über die Welt darum nicht beweist, was es soll, weil es zu viel beweist. Denn daß das Gewissen eine formale Thätigkeit ist, die z. B. sehr abhängt von der Erziehung, ist längst nachgewiesen; der Inder hat ein anders gefärbtes Gewissen,

d. i. tiefste Scheu vor gewissen Handlungen, oder drängende innere Aufforderungen zu gewissen Handlungen, als der Muhamedaner, der Protestant ein anderes als der Katholik u. s. w. Auch das Gefühl der Verantwortlichkeit ist an sich ganz formal, oft ist es in Bezug auf Äußerlichkeiten, auf Ceremoniöses am größten, die meisten Menschen scheuen mehr eine Lächerlichkeit als eine Schlechtigkeit. Ebenso ist die Reue an sich formal: ein Inquisitor fühlt die aufrichtigste Reue, daß er einen Ketzer nicht verbrannt hat, ein Muhamedaner, daß er einen Götzendiener nicht bekriegt hat u. s. f. Es kommt in der Moral nicht darauf an, daß wir irgend etwas als das höchste Gut, als verbindliches „Soll" ansehen, sondern daß wir mit Gründen, die allgemein und notwendig sind, feststellen können; was das höchste Gut, das verbindliche „Soll" sei; gerade wie im Theoretischen nicht der leere Gedanke irgend einer Wahrheit es schon thut, sondern es gilt auszumachen, welches diese Wahrheit inhaltlich sei.

§ 9. Soll daher die Moral auf der Höhe der modernen Wissenschaft bleiben, so ist es nötig, einen Standpunkt zu suchen, der, ohne der Eigentümlichkeit des menschlichen Geistes etwas zu vergeben, doch mit den sicheren Ergebnissen der theoretischen Welterkenntnis in Einklang bleiben kann. Das ist der formal richtige Gedanke, welcher den zahlreichen Versuchen des Utilitarismus zu Grunde liegt und diese Bewegung, so wenig Befriedigendes sie hervorgebracht hat, doch nicht zur Ruhe kommen läßt. Denn der Utilitarismus oder, wie BENTHAM selbst vorgezogen hätte zu sagen, das Prinzip der Glückseligkeitsherbringung („Die Aufsuchung des individuellen Glücks ist zum Bestehen des menschlichen Geschlechts notwendig") sucht in der Erfahrung auf Grund der körperlichen und geistigen Konstitution des Menschen einen für alle verständlichen Maßstab über das, was zu billigen und zu verwerfen sei. Sein Fehler war, daß er den Menschen zu sensualistisch faßt, HELVETIUS, zum Teil HUME gelten ihm als Vorläufer, und dabei doch dem Intellektuellen in der Berechnung des künftigen Vergnügens gegenüber dem gegenwärtigen eine Macht zuschreibt, die es gerade in dieser Form oft nicht hat.

§ 10. Ehe wir das Ideal menschlicher Lebensführung im Einklang mit den gesicherten Ergebnissen theoretischer Wissenschaft aufstellen, müssen wir die praktische Grundkraft näher betrachten, welcher die einseitig spiritualistische Moral es herkömmlich überließ, die Ideale der Lebensführung zu realisieren. Diese praktische Grundkraft war ihr der Wille, dessen wesentliche Merkmale nach dem herrschenden

Sprachgebrauch von Wissenschaft und Leben sind: 1) der Wille muß etwas wollen, er muß einen Inhalt oder Gegenstand haben, welcher vorgestellt wird als noch nicht wirklich; 2) mit diesem vorgestellten Inhalt ist verbunden ein Werturteil oder ein Wertgefühl. Dies Wertgefühl kommt jedesmal zu Tage, wenn wir fragen: warum willst du das? Die Ausdrücke: angenehm, gut, gottwohlgefällig, und ihre Kehrseiten unangenehm u. s. w. sind alles Arten der Werturteile. Auch Ausdrücke wie: ich muß das thun oder es beliebt mir einmal so, enthalten ein Werturteil; denn sie drücken aus, daß das Gegenteil von dem, worum es sich handelt, wir jetzt mindestens nicht mögen. Dies Werturteil bildet den Grund eines bestimmten Wollens, sein Motiv. Das dritte Stück des Willens ist, daß auf diese Vorstellung und Wertschätzung hin innere oder zugleich auch äußere Bethätigung eintritt zur Verwirklichung, eventuell zur Abwendung jenes vorgestellten Inhalts (Entschluß, Erwägung der Mittel und Wahl derselben, Impuls zu einem inneren oder zugleich auch äußeren Thun). Beispiele eines immanenten Willens ist der Wille, jetzt einem Thema seine Gedanken zuzuwenden, an einer angenommenen Überzeugung festzuhalten; Beispiele eines zugleich transeunten Willens sind der Wille, jetzt den und den Freund zu besuchen, einen Brief zu schreiben.

§ 11. Von diesem herrschenden Sprachgebrauch weicht nicht eigentlich ab die Volksredeweise, welche sagt: der Ofen will nicht brennen, der Rasen will viel Wasser haben; denn das sind noch Nachklänge der animistischen Naturauffassung, welche mit jedem Menschen neugeboren wird. Dagegen weichen von jenem Sprachgebrauch allerdings ab: 1) Schopenhauer und seine Schule, welcher Wille die nicht definierbare, sondern bloß unmittelbar erlebbare, an sich von Vorstellung und Wertschätzung unabhängige Wurzel nicht nur unseres Seins, sondern auch dessen ist, was man in der organischen Natur früher Lebenskraft nannte, und was man in der unorganischen mit Kraft meint. 2) Weicht von jenem Sprachgebrauch ab Wundt (Physiologische Psychologie), welchem Wille soviel ist wie innere Thätigkeit, besonders innere verstärkende Thätigkeit, als deren Typus ihm die Aufmerksamkeit gilt. Für Schopenhauer ist demnach Wille soviel wie Aktivität überhaupt, für Wundt soviel wie innere Aktivität. Es wird so von beiden der viel weitere Begriff (der Aktivität) mit dem viel engeren (des Willens als einer ganz besonderen Art von Aktivität) konfundiert. In Bezug auf Schopenhauer wird das allgemein zugestanden, aber auch in Beziehung auf Wundts Sprachgebrauch ist es klar, daß z. B., wenn wir bei einer Arbeit

sitzen, und ein plötzlicher Donnerschlag oder Blitzstrahl macht, daß wir unwillkürlich von dem Buche oder dem Schreiben aufblicken, die so dem unerwarteten starken Reiz zugewendete Aufmerksamkeit niemand eine gewollte nennen wird; eine innere Thätigkeit ist eben noch nicht immer auch eine Willenshandlung.

§ 12. Wo in dem so gefaßten Willen (§ 10) Klarheit in betreff seines Inhalts herrscht und Stärke in betreff des Wertgefühls oder Werturteils, da sieht es die einseitige spiritualistische Ansicht als selbstverständlich an, daß die Handlung, auf welche der Wille geht, erfolge, falls nur, wo die Handlung nicht ohne Körperbewegung vollziehbar ist, die Körperorgane in normalem Zustande sind, also z. B. nicht dauernd oder zeitweilig gelähmt. In der Regel sieht man daher den Willen als effektiv, d. h. in innere oder zugleich auch äußere Handlung übergehend an, wo Klarheit der Vorstellung und Stärke des Werturteils zusammen sind. Nichtsdestoweniger ist es seit alten Zeiten Erfahrungsthatsache, daß Klarheit der Vorstellung und Intensität des Werturteils sehr oft zum effektiven Willen nicht genügen, sondern es über eine schwache innere Regung (Velleität) oder über den bloßen Wunsch nicht hinausbringen. Die Alten haben diese Erfahrung an sich konstatiert (*video meliora proboque, deteriora sequor*); im Christentum gilt der Satz des Paulus als typisch: das Wollen (nach dem Hebräisch-Griechischen: das innere Wohlgefallen am göttlichen Gesetz) habe ich wohl, aber das Vollbringen finde ich nicht. Ausbildung des klaren Vorstellens (Verstandesbildung), Entwicklung des Gefühls (Herzens- oder Gemütsbildung) haben sich dementsprechend als keine Gewähr für Willens- und Charakterbildung erwiesen. Mit Unrecht sieht man hierin gemeinhin eine Rätselhaftigkeit menschlicher Natur, statt den Fehler in einer naheliegenden irrigen Auffassung jener beiden Momente des ganzen Willens und einer daraus fließenden falschen Praxis der Willensbildung zu suchen, welche irrige Auffassung sich am krassesten darstellt in der Lehre des Sokrates, daß das richtige Wissen, welches bei ihm Vorstellung und Wertschätzung zusammen begreift, notwendig auch das richtige Handeln nach sich ziehe, eine Ansicht, welche selbst von Aristoteles nur zum Teil korrigiert wurde.

§ 13. Der einseitige Spiritualismus hat nämlich die Sache so gehandhabt, als ob der Wille im obigen Sinne etwas Ursprüngliches und von Anfang an Fertiges im Menschen sei (*primus motor in regno animae,* Scholastik), während sich unschwer zeigen läßt, daß Wille in diesem Sinne etwas aus elementaren Kräften erst Herausentwickeltes

ist. Es giebt augenscheinlich im Menschen sehr viele Bethätigungen, welche ursprünglich nicht vom Willen abhängen. Dahin gehören nicht nur die sogenannten vegetativen Funktionen (Verdauung, Blutumlauf, Atmung u. s. w.), sondern auch die elementaren Bethätigungen alles geistigen Lebens: Sinnesempfindung, Gedächtnis, Phantasie, Verstand, Vernunft, kurz alles, was man als die natürliche, von Anfang an mitgegebene Grundlage unseres entwickelten geistigen Lebens ansieht. Nichtsdestoweniger hat auch hierin und zwar sehr bald der Wille im obigen Sinne als Vorstellung und Wertschätzung mit daraufhin eintretender Bethätigung zur Realisierung des vorgestellten Inhalts einen mehr oder minder großen Einfluß. Die Erklärung, wie etwas ursprünglich Unwillkürliches teilweise mindestens willkürlich werden kann, bietet eine aufmerksame Beobachtung des Lebens leicht dar. Unsere natürliche Verdauungskraft, Gedächtniskraft u. s. w. wirkt z. B. unter verschiedenen Umständen sehr verschieden; die Fälle nun, in welchen sie sehr günstig wirken, heben sich für Vorstellung und Wertschätzung sehr stark heraus, eben darum kehrt der Gedanke an sie im sonst normalen physiologisch-psychologischen Leben leicht wieder und regt dabei die noch vorhandenen inneren oder zugleich auch äußeren Bethätigungen und Dispositionen zu Bethätigungen mit an, unter welchen die bessere Funktionierung statthatte. Dies kann analog sehr ausgedehnt werden. So kommt unsere Verdauungskraft, unser Gedächtnis u. s. w. unter den Einfluß unseres Willens, desto mehr, je mehr die besonderen günstigen Bedingungen erkennbar für uns geworden sind. So sagen wir etwa: das will ich schon behalten, ich mache mir einen Knopf ins Taschentuch; die Speise will ich schon vertragen, ich gehe nach dem Essen eine halbe Stunde spazieren u. s. w.

§ 14. Das gleiche Erklärungsprinzip haben nach dem Vorgang von Herbart und Johannes Müller in Deutschland Lotze (Medizinische Psychologie), in England Bain (*The Emotions and The Will*) auf die willkürlichen Bewegungen unseres Körpers angewendet. Der Thatbestand, der hier eine Erklärung herausfordert, ist dieser. Willkürliche Körperbewegungen kommen nach der Ermittelung der Wissenschaft nur dadurch zu stande, daß die Muskeln auf Anregung motorischer Nerven sich kontrahieren, und diese motorischen Nerven selbst ihre Anregung im Zentralorgan, dem Gehirn, erhalten haben. Von all diesen Zwischenapparaten weiß aber die Seele in uns von Haus aus nichts. Die Wissenschaft hat zwar allmählich gezeigt, daß sie

im Spiele sind, aber sie lehrt nicht, wie die Seele es anfängt, auf sie überhaupt und wie gerade auf die einzelnen zu wirken; eine absolute Macht über Nerven und Muskeln hat die Seele aber gar nicht. Bei diesem Thatbestand bietet sich nun die Beobachtung dar: 1) daß es außer den vegetativen unwillkürlichen Bewegungen zeitlebens auch noch sonstige unwillkürliche Bewegungen in unserem Körper giebt, sogenannte Reflexbewegungen (Husten, Niesen, Blinzeln u. s. w.), auch die sogenannten Ausdrucksbewegungen (Lachen, Minenspiel u. s. w.) sind ursprünglich unwillkürlich und bleiben es meist; 2) daß Bewegungen, welche von früh an gewöhnlich willkürlich sind, unter besonderen Umständen, z. B. in Krämpfen, unwillkürlich auftreten. Diese Thatsachen legen die Vermutung nahe, daß auch diejenigen Bewegungen, welche bald meist vom Willen abhängen, ursprünglich auf bloß physiologische Erregung in den Nervenzellen auftreten, mit bloß begleitendem Bewußtsein, wie dies oft bei den Reflexbewegungen statthat. Die Seele behält dann allmählich den Vorstellungs- und Gefühlszustand, welcher mit diesen Bewegungen verbunden war, und kann nachher durch Erweckung dieses inneren Zustandes, d. h. der betreffenden Vorstellungen und Gefühle, die damit verbunden gewesenen Körperbewegungen von sich aus anregen, falls und soweit die Dispositionen zu denselben im Zentralorgan und weiterhin abwärts noch vorhanden sind. In der That zeigen sich in Kindheit und Jugend die Bewegungen in bedeutendem Reichtum und vielfacher Regellosigkeit, bei Gesundheit und reichlicher Ernährung ist die Bewegung im Wachen fast unablässig; wird sie zeitweilig gehemmt, so flutet sie nachher um so stürmischer aus, der bloße Überschuß an Muskelkraft drängt zu irgend welcher Entladung.

§ 15. Deutliche Einzelbeispiele, wie aus unwillkürlichen Bewegungen willkürliche werden, sind: die Neugeborenen, wiewohl sie sogleich im stande sind, Saugbewegungen zu machen, lernen doch meist erst nach mehreren Tagen und zwar unter Nachhilfe der Mutter die Milch kräftig und mit Erfolg aus der Mutterbrust ausziehen.[1] Der innere Zustand, der mit dem vollen Trinken verbunden war, führt in der Weise des Gefühls die dazu gehörigen Mundbewegungen wieder herbei. Fixieren, d. h. das Auge in solche Lage bringen, daß das Bild des Gegenstandes auf die Stelle des deutlichsten Sehens im Zentrum der Netzhaut fällt, kann das Kind nicht sofort, es entwickelt sich dies

[1] Kussmaul, Das Seelenleben des neugeborenen Menschen, S. 33.

allmählich aus einem unsteten Trieb zur Bewegung der Augen unter dem Einfluß des Lichts; wenn hierbei die Stelle des deutlichsten Sehens auf einen Gegenstand fällt, welcher durch Helligkeit, Farbe oder Bewegung die Aufmerksamkeit erregt, so lernt durch Wiederholung dieses Vorgangs das Kind allmählich etwa zwischen der dritten bis sechsten Lebenswoche das Fixieren willkürlich ausführen.[1] Ebenso bildet sich willkürliches Greifen, Aufrichten zum Sitzen, Laufen, Hervorbringung artikulierter Töne allmählich und meist unter Nachhilfe aus vielerlei unwillkürlichen Bewegungen der Hände, des Rumpfes, der Füße, der Sprachorgane heraus. Manches wird spät gelernt, weil dazu ein Zusammentreffen mehrerer Muskelbewegungen erforderlich ist, welche sich nicht so rasch zusammenfinden: den Schleim willkürlich ausspeien lernt das Kind frühestens am Ende des zweiten Lebensjahres (Bain), noch später ist willkürliches Riechen.

§ 16. Die unwillkürlichen Bethätigungen, welche hiernach ganz allgemein die ursprüngliche Grundlage des menschlichen Willens bilden, nennt die Sprache vielfach Triebe. Es sind dies zum Teil sinnliche Gefühle, welche sofort mit gewissen Bewegungen verbunden sind, aber die Art ihrer Befriedigung erst aus der Erfahrung lernen müssen (Hunger, Durst u. s. w.); zum anderen Teil sind Triebe dunkle Vorstellungen und Wertschätzungen mit unmittelbarer Tendenz zu Handlungen, die sich durch ihre unwillkürlich ausbrechenden Bethätigungen erst über sich selber klarer werden: Wissenstrieb, Ehrtrieb, künstlerischer Gestaltungstrieb, alles, was man natürliche Neigung, Hang, Art eines Menschen nennt, gehört hierher. Andere Ausdrücke für ursprünglich unwillkürliche Bethätigungen sind Interesse (wissenschaftliches, künstlerisches Interesse), Sinn (religiöser Sinn, moralischer Sinn, Sinn für Anstand, Sinn für Sprachen), Regungen (Regungen des Gewissens, der Ehre, der Pflicht) u. s. w. Aus allen solchen unwillkürlichen Bethätigungen bildet sich Wille dadurch heraus, daß die darauf bezüglichen Vorstellungen und Wertschätzungen das *antecedens* werden, und daraufhin erst Entschluß u. s. w. zu innerer oder zugleich auch äußerer Realisierung der vorgestellten Inhalte eintritt.

Wer Triebe, Regungen u. s. w. selbst wieder Wille nennt, der verwirrt entweder den Sprachgebrauch (§ 9) oder möchte dem innersten Wesen des Menschen in Bezug auf die elementaren Grundlagen seines

[1] Bernstein, Die fünf Sinne des Menschen, S. 6.

leiblichen oder geistigen Seins eine Art selbstschöpferischer Kraft beilegen (Schopenhauer und viele Behauptungen einer Präexistenz). Eine solche selbstschöpferische Kraft in uns anzunehmen, ist aber wissenschaftlich unzulässig. Was die Seele im entwickelten geistigen Leben zeigt, ist die Befähigung, vorhandene leibliche oder geistige Anlagen auszubilden, eventuell verfallen zu lassen; mehr als diese Befähigung können wir ihr daher mit Grund auch von allem Anfang ihres Daseins nicht zuschreiben. Außerdem entfaltet die Seele selbst jene Befähigung erst auf Grund eines bereits ohne ihr willkürliches Zuthun entwickelten geistigen Lebens. Sofern endlich die Seele im Fötus etwa mitwirkt zum Aufbau des Körpers (Wundt), thut sie dies auf alle Fälle ohne Bewußtsein darum, also nicht als Wille, sondern als organisches Element von vielleicht großer, aber keineswegs übermächtiger Bedeutung (Mißgeburten, angeborener Blödsinn u. s. w.).

§ 17. Allgemein ist also die ursprüngliche Genesis des Willens so zu fassen: mit primär unwillkürlicher Bethätigung war verbunden darauf bezügliche Vorstellung und Wertschätzung, diese Vorstellung und Wertschätzung regt dann wieder die bezügliche Bethätigung an; der Grund der Möglichkeit dieser Umkehrung ist, daß beide Zustände irgendwie miteinander verknüpft waren, eine Verknüpfung von a mit b immer aber auch eine von b mit a ist. Es hat also das Gleiche statt wie bei der Assoziation und Reproduktion von Vorstellungen und geistigen Zuständen überhaupt, wo nicht bloß der Gedanke an ein Ereignis uns auch seine weiteren Folgen wieder in das Bewußtsein bringt, sondern wir auch rückwärts von der Mitte oder dem Ende eines Ereignisses auf seinen Anfang kommen, und wo nicht bloß eine gegenständliche Vorstellung eine andere weckt, sondern auch Objektsvorstellungen die damit verbunden gewesenen Gefühle wieder erregen und Gefühle die Vorstellungen, und wo körperliche Bewegung oder Ruhe die in ähnlicher Lage gehabten Vorstellungen und Gefühle wieder anregt und umgekehrt: so ruft uns der Ort unserer Kindheit das Glück solcher Jahre zurück, eine trübe gegenwärtige Stimmung läßt uns an die Trauerszenen unseres Lebens denken, das Schaukeln eines Eisenbahnwagens bringt uns Vorstellung und Gefühl einer Seereise wieder, die Erinnerung an eine Fußtour weckt die Lust zu einer neuen u. s. w.

§ 18. Der in seinem Ursprung so verstandene Wille ist bildbar, d. h. zunächst rein formal der Verstärkung und analogen Erweiterung fähig, sofern unzweifelhaft die organischen und psychischen elemen-

taren Grundlagen desselben bildbar, d. h. zunächst wieder, rein formal, der Verstärkung und analogen Erweiterung fähig sind, wobei die inhaltliche Art dieser Bildung sehr mannigfach sein kann. An jene elementaren Grundlagen des Willens muß sich aber die Willensbildung darum primär wenden, weil die Vorstellung und Wertschätzung, welche beim Willen eine Rolle spielen, sich aus jenen erst herausentwickelt haben, also nicht für sich, sondern nur im Zusammenhang mit jenen elementaren Grundlagen von Wirkung sind. Die gewöhnliche Theorie der Willensbildung (Aufklärung von Verstand und Weckung des Gefühls durch Worte) hat dies verkannt. Sie ist eine Abstraktion aus den nicht wenigen Fällen, wo auf Vorstellung eines Inhaltes und Wertschätzung desselben Handlung eintritt, aber hier bloß darum eintritt, weil die organischen und psychischen Elementarvorgänge, auf welche Vorstellung und Wertschätzung sich beziehen, vorhergingen und so vorhergingen, daß sich eine feste Verknüpfung zwischen ihnen und den betreffenden Vorstellungen und Wertschätzungen auch rückwärts bildete. Wo diese organischen und psychischen Anknüpfungspunkte des effektiven Willens fehlen oder nicht entwickelt wurden, da tritt der effektive Wille auch nicht ein, sogar die Vorstellung und Wertschätzung kann dann oft nicht entstehen; so z. B. hat der von Natur Thätige gewöhnlich gar keine Vorstellung davon, wie man in Trägheit dahindämmern könne, dem eingefleischten Egoisten ist eine uneigennützige Denkungsart meist ganz unfaßbar. Wo die organischen und psychischen Anknüpfungspunkte entwickelt wurden, aber nur schwach, da sind die darauf bezüglichen Vorstellungen und Wertschätzungen da, aber sie bringen, wo sie *antecedens* werden, natürlich nur ein schwaches *consequens* hervor. In diesen letzteren Fällen grassiert die falsche Willensbildung am üppigsten: weil Vorstellung und Wertschätzung da sind, glaubt man durch Klärung und Verstärkung derselben der Effektivität des Willens aufhelfen zu können; werden dabei nicht unbewußt die richtigen Mittel der Willensbildung mit angewendet, so ist der Erfolg kein anderer, als wenn man ein Gedächtnis, das schwach ist, aber etwas vorhanden, dadurch zu kräftigen gedächte, daß man dem Betreffenden eine Rede über Sinn und Vorzüglichkeit eines starken Gedächtnisses hielte.

§ 19. Die Hauptgesetze der effektiven Willensbildung zu kennen, ist wichtig, nicht bloß, um sie bei der später zu behandelnden sittlichen Willensbildung zu benützen, sondern auch um die Menschheit, wie sie wirklich ist, richtig zu verstehen, denn nach diesen Gesetzen

hat sich der effektive Wille stets gebildet und bildet sich fortwährend danach trotz der Versuche, sie durch halbwahre Abstraktionen zu verdrängen (§ 18). Das erste Gesetz der Willensbildung, das der Verstärkung, leitet sich daraus ab, daß nach § 17 der Wille ursprünglich mit einer umgekehrten Assoziation vergleichbar ist, insofern aus unwillkürlicher Bethätigung und damit verbundener Vorstellung und Wertschätzung Vorstellung und Wertschätzung zum Antecedens und Bethätigung zum Konsequens werden. Nun herrscht bei den Assoziationen das leicht begreifliche Gesetz, daß der umgekehrte Gang zwar möglich, aber nicht so leicht ist. Das Alphabet kann man daher nur sehr schwer von z nach a rückwärts aufsagen, da sich die Umkehrungen hier summieren. Bei den Assoziationen erreicht man die Leichtigkeit der Umkehrung durch Übung, d. h. Wiederholung (z. B. bei dem Einmaleins). Das Gleiche gilt vom Willen, er ist abhängig von der Übung. Das schwerste ist hier der Anfang; denn da sollen, nachdem einmal etwas instinktiv geglückt war, oder sich geregt hat, durch Vorstellung und Wertschätzung Muskelgruppen oder unbewußt gewordene geistige Elemente angeregt werden, welche bei jenem ursprünglichen Vorgang thätig waren, mehr aber als solche Anregung vermag der Wille als bloße Vorstellung und Wertschätzung nicht. Daher sind zu Anfang dieser Übungen günstige Bedingungen erforderlich; es müssen die betreffenden Muskelgruppen oder geistigen Elemente sich in annähernd gleichem Zustande befinden, wie bei der früheren instinktiven Bethätigung; man muß also die ersten Übungen unter ähnlichen Verhältnissen anstellen. Sehr vorteilhaft ist es, wenn die ursprüngliche Bethätigung auf Lob und Aufmunterung der Umgebung traf, denn das läßt die Seele bei dem ganzen Zustand verweilen und erleichtert eben dadurch die Reproduktion. Aus dem Fehlen solcher günstigen Bedingungen erklärt es sich, daß bei leiblicher oder geistiger Erschöpfung Vorstellung und Wertschätzung, die sonst effektiv waren, gar nichts mehr vermögen, daß bei geistiger oder leiblicher Ermüdung schwer fällt und nur unsicher gelingt, was sonst leicht und präzis ausgeführt wurde, daß durch bloß längere Unterlassung sonst geübter leiblicher oder geistiger Handlungen diese nicht mehr so von statten gehen wie früher (darum ist z. B. Glück so schwer zu ertragen). Daraus ergeben sich die Detailregeln: 1) willkürliche Handlungen jeder Art erfordern für ihren Anfang günstige innere und äußere Bedingungen, für deren Herstellung möglichst Sorge zu tragen ist, und werden nur durch Übung, d. h. Wiederholung, fest und sicher

(habituell, zur anderen Natur); 2) was stets unter der Herrschaft unseres Willens stehen soll, dürfen wir nie ganz außer Übung setzen. Allgemeine Grundforderung ist außerdem, stets für einen Vorrat von Muskel- und Nervenkraft zu sorgen, durch Erholung nach starken Anstrengungen und zweckmäßige leibliche Pflege; durch Übung mit Ausruhen und mit Ersatz über den Verbrauch werden die leiblichen und geistigen Kräfte dann nicht bloß erhalten, sondern auch verstärkt, obwohl nicht ins Unendliche. Bei mangelhafter Ernährung bleibt auch die Willensenergie gering.

§ 20. Mit unserer Auffassung von der Entstehung der willkürlichen Bethätigungen (§ 17) scheint auf den ersten Blick nicht zu stimmen, was man bei Kindern den Nachahmungstrieb, bei Erwachsenen die Macht des Beispiels nennt. Denn hier ist das Antecedens Vorstellung eines wahrgenommenen Thuns und damit verbundene Wertschätzung (wozu auch Staunen, Verwunderung gehören), das Konsequenz ist dann sofort oder allgemach die Bethätigung. Kinder lernen so durch Nachahmung eine bestimmte Sprache, in ihren Spielen agieren sie alles, was sie durch die Sinne aufgefaßt haben, der Reiz der theatralischen Aufführungen ist von daher in der Jugend so stark. Aus dem späteren Leben gehört hierher z. B. die Macht der Mode, die Gewalt einer Gesellschaft über den einzelnen, der in ihr lebt, das ansteckende Beispiel von Revolutionen oder Verfassungsänderungen auf angrenzende Länder. Überhaupt beruht alles Lernen in letzter Instanz auf Nachmachen eines zufällig oder absichtlich Vorgemachten. Bei näherem Zusehen entdeckt sich indes leicht, daß die Nachahmung oder Nachbildung nur eintritt, wo im Menschen die zu gleichem Effekt disponierenden Vorstellungen und Bewegungen bereits da waren, entweder ganz von Natur oder auf Grund der bereits geschehenen Entwicklung der Natur. Vieles können wir daher nicht nachahmen, vieles sehr ungenügend sowohl qualitativ als quantitativ: die nationale Pronuntiation und Accentuation einer fremden Sprache erreichen wir selten; Menschen von sehr verschiedener Art verstehen sich nicht, d. h. können einander ihre Art nicht nachfühlen; Erfahrungen anderer nutzen uns im allgemeinen sehr wenig, weil wir dieselben, wenn wir nicht bereits ähnliches erlebt haben, nicht ganz nachzubilden vermögen, die Geschichte heißt darum zwar die Lehrerin der Menschheit, aber ihre Lehren werden aus jenem Grunde gewöhnlich nicht benutzt. Die Nachahmung reicht daher nur so weit, als verwandte unwillkürliche Bethätigungen der Anlage nach stark da sind, diese werden

durch das Beispiel geweckt (durchaus nicht einerschaffen). Darauf, daß im Durchschnitt alle Elemente menschlicher Natur in jedem vorhanden sind, beruht es, daß wir menschliches Denken, Fühlen, Streben überhaupt auffassen und verstehen können. Darauf, daß diese Elemente in sehr verschiedenem Grade der Qualität und Stärke in uns sind, beruht es, daß wir so ungleich durch Vorbilder zu entsprechender Bethätigung erweckt werden. Die Grundlagen unserer willkürlichen Bethätigungen sind sonach innerhalb der allgemeinen Bedingtheit menschlichen Wesens (§§ 4—6) teils völlig spontan, teils rezeptiv-spontan, d. i. auf Anregung durch andere spontan. Daher suchen wir ursprünglich instinktiv nicht bloß Verstärkung unserer Art durch Anschluß an gleiches, sondern auch Ergänzung derselben durch Anschluß an solches, welches das, was als spontane Bethätigung in uns nur schwach, aber wertvoll ist, in starken Zügen an sich trägt, so z. B. in Umgang, Liebe, Lektüre, Kunst.

§ 21. Wie jede unwillkürliche Bethätigung des Menschen, so ist auch jede daraus entspringende willkürliche zunächst ein ganz konkreter Akt, bei dem das und das voraufging, das und das folgte, die Umgebung die und die war, die Stimmung eine besondere war u. s. w., mit anderen Worten der Wille entwickelt sich ursprünglich in lauter einzelnen Willensakten mit ganz besonderen *circumstantiis*, durchaus nicht als Art oder Gattung. Da die äußeren und inneren Umstände zwar öfter dieselben sind, öfter aber auch wechseln, so darf es nicht auffallend sein, wofür es gewöhnlich gehalten wird, sondern ist genau das zu Erwartende, daß der Mensch vielfach ungleich ist mit sich selbst, nach den verschiedenen Beziehungen, Umgebungen, Stimmungen: brav in der Schule, ungezogen zu Haus oder umgekehrt, munter draußen, daheim still, demütig und stolz nach verschiedenen Richtungen, glänzend in der Unterhaltung, trocken in zusammenhängendem Denken, kühn in Projekten, zaghaft im Handeln, arbeitsam unter Anregung, arbeitsträge, wenn für sich allein u. s. w. Größere Gleichmäßigkeit in der Bethätigung, auch in der willkürlichen, wird meist bloß erlangt durch Zucht, ursprünglich durch andere, später durch uns selbst. Wenn nämlich eine willkürliche Bethätigung unter bestimmten Umständen durch Übung (§ 17) fest und leicht gemacht ist, so müssen die Umstände variiert werden, zuerst wenig, dann immer mehr. Dadurch werden die einzelnen Willensbethätigungen allmählich unabhängig von Ort, Zeit, Umgebung, Stimmung u. s. w. So lernt das Kind zuerst arbeiten nach den Forderungen der Schule unter steter Auf-

sicht der Eltern, dann auf bloß allgemeine Überwachung durch dieselben, dann auf bloße Erinnerung durch sie, weiter auf den bloßen Antrieb der Schule, endlich aus selbständigem inneren Antrieb. Da solche Zucht Zeit, Muße und verständnisvolle Leitung braucht, so ist eine solche größere Unabhängigkeit des Willens von äußeren und inneren besonderen Bedingungen meist der Vorzug ernster und planmäßiger Bildung. Der Ungebildete hat eine gewisse Steifigkeit und Festgefahrenheit: in einer gewissen Art und von gewissen Punkten aus kann er willkürlich seine Kräfte in Bewegung setzen, aber jede Abweichung von der gewohnten Art stört und hemmt ihn. Jene Unabhängigkeit des Willens ist aber nicht überall gleich erreichbar, manche Bethätigung hängt ihrer Natur nach von Stimmungen ab, d. h. körperlichen und geistigen Dispositionen, deren Elemente sehr kompliziert und meist noch sehr dunkel sind, oder es gelingt einer besonderen Individualität nicht, eine Bethätigung von gewissen Relationen als Hilfen und Antrieben derselben abzulösen. Dann muß man jene Stimmung oder diese Relationen erst herbeizuführen suchen, also indirekt nachhelfen.

§ 22. Es kommt überhaupt nicht selten vor, daß gewisse Bethätigungen weder spontan noch auf Vorbild sich merklich regen, daß also auch in bezug auf sie ein direkter effektiver Wille fehlt. In solchen Fällen kann aber ein indirekter Wille supplierend eintreten. Z. B. manchen Menschen gelingt es nicht, nach Willkür ernst dreinzuschauen, dagegen gelingt es ihnen, sich willkürlich an etwas Ernstes, das sie erlebt haben, zu erinnern, und infolgedessen stellt sich sofort die damit verbunden gewesene ernste Haltung ein. Indirekter Wille sind daher solche Bethätigungen, welche nur auf dem Umweg durch Anschluß an Vorstellung und Wertschätzung mit bereits gelingender Bethätigung zu stande gebracht werden. Alle Einwirkungen auf Menschen durch Lohn und Strafe, Verheißung und Drohung, Schmeichelei und Furcht gehören hierher; denn sie setzen voraus, daß Bethätigung, geistige oder zugleich auch leibliche, in uns eintritt, sobald die Vorstellung oder die Aussicht auf gewisse Güter und Übel stark erregt wird. Es erklärt sich dies dadurch, daß freudige Gefühle eine anregende, Unlustgefühle eine hemmende Wirkung auf unsere Kräfte überhaupt haben. Diese Güter oder Übel brauchen nicht immer sinnlicher Art zu sein; daß sie es so überwiegend sind, kommt davon, daß unser leibliches Leben als die Grundlage und der Anknüpfungspunkt auch der höheren geistigen Bethätigungen uns in

jeder seiner Steigerungen und Förderungen so lebhaft zum Bewußtsein gelangt, aber auch an unser Interesse für Wissenschaft, Kunst, Recht, Sittlichkeit, Religion kann in derselben Weise appelliert werden. Was man gemeinhin Macht des Willens nennt, ist fast alles von solch indirektem Willen zu verstehen und findet daran auch seine Begrenzung; denn auch bei indirektem Willen ist stets vorausgesetzt, daß die Bethätigung, welche er anregen soll, irgendwie als Anlage vorhanden sei. Überhaupt aber ist der indirekte Wille etwas Prekäres, er ist nur da im Anschluß an einen anderen; sobald daher dieser andere Wille oder der Anschluß an ihn gelockert ist, ist nicht mehr auf ihn zu rechnen. Daher werden manche Menschen sittlich so ganz anders, wenn ihnen etwa die Eltern sterben, oder sie an ihrer Religion irre werden. Es ist daher vom indirekten Willen nur in Notfällen Gebrauch zu machen, nicht, wie bei uns, fast alles höhere sittliche Thun auf den indirekten Willen zu stellen, und man muß immer versuchen bei sich oder anderen, was anfangs etwa indirekter Wille war, in einen direkten zu verwandeln. So thun wir vieles ursprünglich bloß, um anderen gefällig oder nicht mißfällig zu sein, durch häufiges Thun kann aber das Wertgefühl der Sache selbst so in uns geweckt werden, daß ein direkter Wille daraus entsteht.

§ 23. Teils zur indirekten Herbeiführung eines Willens, teils zur Verstärkung eines direkten Willens dient die vorsätzliche Aufmerksamkeit. Diese setzt freilich voraus, daß die Aufmerksamkeit als unwillkürliche Bethätigung (ursprüngliches Interesse, ursprüngliche Hinneigung der Gedanken zu etwas) oder als durch Vorbild geweckte Bethätigung (Sinn, Empfänglichkeit für etwas) schon mannigfach geübt und analog erweitert ist, sodaß Aufmerksamkeit im bloß formalen Sinne als Richtung der beweglichen Kräfte des Geistes auf etwas mit momentanem Ausschluß von anderem entwickelt ist und auf Vorsatz sich merklich regt. Die vorsätzliche Aufmerksamkeit hat daher eine in Bezug auf das, dem sie zugewendet wird, anregende Wirkung, setzt aber stets voraus, daß eine gewisse Anlage für die betreffende Bethätigung da ist, der sie sich zuwendet: so wenig, wer schlecht hört, durch noch so sehr entwickelte Aufmerksamkeit feinhörig wird, so wenig kann bloße Aufmerksamkeit aus einer mangelhaften Begabung ein großes Talent machen, oder eine vorhandene Fähigkeit, die erst der schrittweisen Entwicklung bedarf, plötzlich zu großer Entfaltung bringen. Dagegen vermag sie dazu mitzuwirken, daß eine

irgendwie vorhandene Anlage allmählich mehr entwickelt wird, und ist stets notwendig, um etwaiger Geneigtheit zur Abschweifung, zur Zerstreutheit, zur Unachtsamkeit nach den verschiedenen Seiten unseres Lebens entgegenzuwirken.

§ 24. Auf Grund der Willenstheorie (§§ 17, 18) und der damit stimmenden Auffassung der Nachahmung (§ 20) wird die große Bedeutung verständlich, welche Gelingen und Mißlingen für die Willensbildung haben. Ursprünglich gelingt uns willkürlich bloß, was sich zuerst unwillkürlich einstellte von Vorstellen, Fühlen, Bewegung oder Kombination solcher, entweder ganz spontan einstellte oder durch Vorbild angeregt. Bei dem Versuch, spontanes Thun willkürlich wieder zu erzeugen, und bei der Anregung durch Vorbild kommt es nun häufig vor, daß ein gewisses Bestreben zur Hervorbringung des Gleichen eintritt, aber nicht sofort zum Ziele führt. Fehlt zum vollen Gelingen nur wenig, so führt das überwiegende Gelingen um seines Wertes willen zu immer neuen Versuchen, bis es ganz erreicht ist; fehlt aber viel, so ist Gefahr da, daß wir zu früh Mißtrauen in unsere Kräfte setzen, und durch dies Mißtrauen und seine Reflexionen selbst wieder den Trieb der Bethätigung hemmen. Fast alle Menschen haben nach irgend einer Seite, selbst bei unleugbarem Talent, mit solchem Mißtrauen in ihre Kraft zu kämpfen wegen des Ungenügenden ihrer ersten Versuche. Daher die Wichtigkeit, das Gelingen mit der Jugend zu üben und das anfängliche Mißlingen überwinden zu lehren. Zu diesem Behuf muß man stets anknüpfen an bereits gelingende Vorstellungsreihen, Gefühle oder Bewegungsreihen und diese durch Übung stärken, dann an das so erlangte sichere Können neue Glieder anfügen, welche sich leicht an dieselben anschließen, und diese wieder üben u. s. f. Das anfängliche Mißlingen hängt vielfach davon ab, daß das Eintreten des Gelingens eine große Reihe von Zwischengliedern voraussetzt, welche alle erst gelungen sein müssen, ehe das intendierte Gelingen eintreten kann; diese fehlenden Zwischenglieder muß man erst herstellen (Vorübung nicht bloß zu intellektuellen Auffassungen, sondern auch etwa zur Abhärtung, zum Ertragen von Strapazen, zu Beweisen hohen Mutes u. ä.). Da indes ein Mißlingen oder ein geringeres Gelingen auch wegen mangelhafter Anlage bleibend sein kann, so ist besondere Achtsamkeit auf diesen Punkt zu richten. Nicht maßgebend z. B. für die Aussicht auf Erfolg ist die innere eigene Freude an einer Beschäftigung; denn diese Freude kann damit bestehen, daß alle übrigen Bedingungen eines erfolgreichen Betriebes der Sache fehlen.

§ 25. Der Höhepunkt der Willensbildung ist, daß der Mensch einen Charakter habe. Der Begriff des Charakters ist ein Zusammenwirken aller Hauptseiten menschlichen Wesens zu einer einheitlichen und dabei fest und grundsätzlich gewordenen Gesamtart. Bei der Kompliziertheit menschlichen Wesens, und da jede Seite an ihm wieder in besonderen Relationen sehr verschieden entwickelt sein kann (§ 21), ist Charakter zu haben gar nicht etwas Selbstverständliches. Die hohe Bedeutung des Charakters erklärt sich daraus, daß er dem Menschen etwas in sich selbst Einstimmiges und relativ Fertiges giebt, das 1) überhaupt allein einer bedeutenden Wirkung fähig ist, 2) anderen die Gewähr der Zuverlässigkeit und Stetigkeit im Zusammenwirken bietet. Kindheit und Jugend als die Zeit der Entwicklung und Ausbildung haben noch keinen Charakter, können aber wohl in Tendenz zu einem solchen begriffen sein. Für die Bildung des Charakters sind außer den bisherigen Regeln über die Willensbildung noch, sofern es sich um ein Ganzes dabei handelt, besonders wichtig: 1) Manche Menschen sind als Kinder schon geneigt, sich in einer festen Gesamtart abzuschließen; sofern dies leicht zu einer gewissen Dürftigkeit des Wesens führt, ist dem unter Schonung jener Neigung durch mannigfache Anregungen von außen entgegenzuwirken. 2) Andere sind geneigt, sich in die jedesmaligen äußeren Verhältnisse ganz zu verlieren und immer anders und anders zu sein; dem ist entgegenzuwirken durch öftere Wiederzurückführung in dieselben Verhältnisse und Belebung einer mehr identischen Art zu sein. 3) Phantasievollen Naturen fällt infolge ihrer starken und erregbaren Einbildungskraft immer anderes und anderes ein; daher ist ihnen leicht eigen Unentschiedenheit, wo es die Fassung bestimmter Entschlüsse gilt. Solche sind daher oft in Lagen zu versetzen, welche rasche Entschließungen nötig machen. 4) Gefühlsmenschen sind solche Naturen, welche überwiegend durch das affektive Moment in allen Verhältnissen, d. h. durch die Wertgefühle derselben in Erregung versetzt werden, so zwar, daß das klare allseitige gegenständliche Vorstellen und ein den bestimmten Verhältnissen angepaßtes Thun davor zurücktritt; bei ihnen müssen diese beiden letzteren Momente daher besonders ausgebildet werden. 5) Zur Festigkeit des Charakters gehört die Unabhängigkeit der Gesamtart des Menschen von Umgebungen, Relationen, Stimmungen u. s. w. Dieselbe ist allmählich zu erlangen nach der Methode von § 21. 6) Zur Grundsätzlichkeit des Charakters gehört auch, daß er gegen Verlockungen zur Abweichung gesichert ist, daß er sich im Kampf mit

solchen innerlich und äußerlich bewährt hat. Aber stets muß erst die Gesamtart des Menschen in einem tüchtigen und doch nicht engen Familienleben Kraft in sich erlangt haben, ehe auf Widerstand gegen Verlockungen zur Abweichung gerechnet werden kann. Sehr wertvoll ist es, ehe man in die wirkliche Welt mit ihrer Mischung von Gut, Bös und Schwachheit eintritt, alles das auch im klaren Bilde kennen gelernt und sich in seiner Beurteilung geübt zu haben. Dies ist die Bedeutung einer klassischen, d. h. die Grundzüge menschlichen Wesens klar und doch edel darstellenden Litteratur. Die erworbene Grundsätzlichkeit ist aber auch im späteren Leben keine absolute und bedarf in einzelnen Fällen noch der Behütung, etwa daß man Hazardspielen, Trinkgelagen aus dem Wege geht; viele Menschen können sich wohl einer Sache ganz enthalten, aber, sobald sie sich ihr hingeben, nicht maßhalten.

§ 26. Das Formale des Charakters ist mitbedingt durch das Temperament, weshalb Menschen von inhaltlich gleichem Charakter sich doch noch sehr verschieden darstellen können. Das Temperament hat eine physiologische Basis an der dem Organismus eigenen Reizempfänglichkeit oder Eindrucksfähigkeit, welche sowohl im Grade der Stärke als der Nachhaltigkeit bei verschiedenen Menschen sehr verschieden sein kann. Geringe Eindrucksfähigkeit, aber mit Nachhaltigkeit des einmal gemachten Eindrucks ist das phlegmatische Temperament, viel Eindrucksfähigkeit, aber ohne Nachhaltigkeit ist das sanguinische, viel Eindrucksfähigkeit mit Nachhaltigkeit überwiegend nach der Seite äußerer Thätigkeit ist das cholerische, überwiegend nach Seiten des Gefühls das melancholische oder sentimentale Temperament. In Analogie mit der Spaltung bei den beiden letzten Arten könnte man aber noch viel mehr Temperamente konstruieren und in der Wirklichkeit nachweisen. Da das bestimmte Temperament stets bloß überwiegend ist, so kann es durch Erziehung und Selbstbildung im Wege allmählicher ergänzender oder verstärkender Einwirkung soweit modifiziert werden, daß unter Erhaltung seiner Vorteile seinen möglichen Nachteilen vorgebeugt wird.

Für den Inhalt des Charakters, d. h. dafür, was der Grundzug in dem festen Zusammenwirken von Vorstellungen, Gefühlen, inneren und äußeren Bethätigungen in uns wird, ist entscheidend, welches von den physiologisch-psychologischen Hauptsystemen in uns prädominiert. Ist das vegetative System besonders regsam, aber so, daß Muskel- und Nervensystem auch tüchtig sind, so entsteht die Richtung unseres

Denkens und Thuns auf materielles Wohl im weiteren Sinne, nicht notwendig bloß das eigene. Ist das Muskelsystem besonders regsam, so entsteht die Richtung auf praktische Bethätigung als Selbstzweck (militärische, technisch-künstlerische, technisch-industrielle). Ist das Nervensystem besonders regsam, so wird Wissenschaft, Kunst, überhaupt geistiges Leben im engeren Sinne, oft auch in religiöser Form, als das Höchste gesucht. Mit all diesen Hauptrichtungen verschmilzt von der Pubertät an noch das sexuelle Leben mit seinem Einfluß auf das ganze Denken, Fühlen und Streben; es ist ein großer Unterschied, ob jemand Erwerbssinn u. s. w. an sich hat, oder ob er erst freudig und mit ganzer Seele wirkt im Hinblick auf eine zu gründende oder gegründete Familie („man weiß doch, wofür man sich plagt"). Die Kombinationen und dadurch Ab- und Unterarten dieser Hauptrichtungen sind überdies sehr zahlreich. Sehr schwierig für Charakterbildung sind die Menschen, bei welchen mehrere der physiologisch-psychologischen Hauptsysteme stark sind, aber nicht zusammenwirken, sondern isoliert gegeneinander auftreten; aus ihnen entstehen die Kontrastnaturen, die bald Schlemmer, bald Asketen sind, bald ganz träge liegen, bald außergewöhnliche Thätigkeit entfalten. Hier muß in Kindheit und Jugend nach allen Regeln der Willensbildung der Isolierung der Hauptsystemen ein Gegengewicht geschaffen werden.

§ 27. Selbst bei hoher Durchbildung des Charakters sind wegen der Kompliziertheit des menschlichen Wesens und der Mannigfaltigkeit seiner Erregungen zeitweilige Schwankungen und die Gefahr der Abweichung nicht ausgeschlossen. Die alten Ratschläge für solche Fälle sind: 1) Im Moment der Erregung und des Schwankens die Entscheidung, also auch die That aufzuschieben; 2) Die Aufmerksamkeit von der Versuchung abzulenken. Das Gemeinsame ist also, daß gegen solche Regungen eine Hemmung ausgeübt werde. Diese Regeln haben auch einen physiologischen Anhalt daran, daß es Hemmungsnerven und Hemmungsnervenzellen giebt[1]. Ursprünglich treten wie die Bethätigungen, so auch die Hemmungen unwillkürlich auf, entweder ganz spontan oder durch Vorbild angeregt. Ein weinendes Kind beruhigt sich, indem es eine Musik hört; das nächste Mal, wenn es weint, versuchen wir Musik zu seiner Beruhigung. Wir sind im Begriff, eine nicht notwendige Ausgabe zu machen; da fällt uns ein, was wir alles noch von Notwendigem brauchen, und unterlassen sie. Wir können

[1] Rosenthal, Allgemeine Physiologie der Nerven und Muskeln S. 263, 277 u. 8.

uns bald den inneren Zustand bei der Hemmung merken und durch seine Wiedererweckung die Hemmung willkürlich herbeiführen. Vorstellung von Übel und Strafe, Erwägung der Folgen einer Handlung werden so zu Hemmungsmitteln. Am leichtesten ist es, die äußere Bethätigung zu hemmen, so lange sie sich erst als bloße Tendenz regt. Es hängt das damit zusammen, daß, wie es scheint, die Moleküle der Muskeln eine größere Trägheit, d. i. Beharrungskraft, besitzen, als die der Nerven,[1] also langsamer in Aktion geraten; eben darum ist es aber auch schwierig, ein einmal begonnenes Thun anzuhalten (allgemeine Erfahrung im Völkerleben und im Einzelleben). Schwerer ist es, den Gedankenlauf zu hemmen, eben weil die Nerven weniger Trägheitswiderstand besitzen und somit der einmal angeregte Gedankenlauf eine größere physiologische Basis hat. Es müssen daher breite und wichtige Gedankenmassen parat sein (Grundsätze), um uns abzuziehen, oft auch Unterstützung durch ableitende Muskelbethätigung gesucht werden. Am schwierigsten ist es, die Gefühle zu hemmen, da sie durch ihre Einwirkung auf das vegetative System (Atmung, Blutumlauf u. s. w.) sofort die ausgebreitetste physiologische Basis gewinnen. Es müssen gegen sie anstrengende Gedankenarbeit, gegenteilige Gefühle, ableitende Muskelbethätigung zusammen aufgeboten werden. Oft bleibt nichts übrig, als unter Hemmung der That, zu welcher etwa die Gefühle drängen, sie sich in sich austoben zu lassen, was, je heftiger sie sind, wegen der physiologischen Erschöpfung um so schneller geschieht.

§ 28. Mit der Genesis und der Bildung des moralischen, d. h. auf die beste Lebensführung (§ 1) gerichteten Willens verhält es sich ebenso wie mit aller Willensbildung überhaupt. Das erste sind auch hier unwillkürliche Bethätigungen entweder ganz spontan (§ 17) oder durch Beispiel angeregt (§ 20). Solche moralische Anlagen hat man daher auch immer statuiert. Aus solch unmittelbaren Regungen entwickelt sich dann erst bewußtes moralisches Handeln, d. h. Bethätigung auf Vorstellung und Wertschätzung hin. Dieser moralische Wille bedarf zu seiner Kräftigung und Erhaltung der fortwährenden Übung (§ 19). Die Unabhängigkeit der moralischen Willensakte von Ort, Zeit, Stimmung, Umgebung u. s. w. und ihre analoge Ausdehnung muß angestrebt werden (§ 21). Wo nach irgend welcher Seite ein direkter moralischer Wille fehlt, kann ein indirekter versucht werden, eventuell durch Strafe, Belohnung, Hoffnung, Furcht, muß aber womöglich all-

[1] A. a. O. S. 148.

mählich in einen direkten verwandelt werden (§ 22). Moralische Aufmerksamkeit, helfende und behütende, muß geweckt werden (§ 23); Gelingen der moralischen Bethätigung ist zu üben, dem Mißlingen vorzubeugen (§ 24). Ein moralischer Charakter muß gebildet werden (§§ 25, 26) und die Mittel gegen Abweichung bereitet (§ 27). Da es im Moralischen auf die Bethätigung ankommt, welche mit Vorstellung und Wertschätzung (beides zusammen = Gesinnung) keineswegs von selber gegeben ist (§ 18), so ist die richtige Methode der moralischen Erziehung die durch Beispiel, d. h. lebendiges thätiges Vorbild der Umgebung unter Berücksichtigung der obigen Detailregeln; insbesondere muß jedes neue „Soll" (Ideal, Forderung) die Kraft zu seiner Verwirklichung schon vorgebildet finden (§ 24). Wegen der verstärkenden Wirkung des Gleichen und weil niemand nach allen sittlichen Seiten gleichsehr spontan ist (§ 20), bedarf aber auch der Erwachsene immer einer Gemeinsamkeit des moralischen Lebens (Familie, gesellschaftliche Sitte, Staat, Kirche und verwandte Vereinigungen). Die moralische Theorie ist nur ein Anregungsmittel neben anderen, sie kann aus sich die moralischen Kräfte nicht geben (§ 18), aber sie hat denselben hohen Wert wie eine Theorie des Denkens, der wissenschaftlichen Methode, der schönen Kunst: sie erhebt das Unmittelbare zu klarer Reflexion, vergleicht es mit Verwandtem, wird ein Wegweiser zu selbständiger Ausdehnung und analoger Erweiterung.

Zweiter Abschnitt.

Prinzip der Moral und die drei Kardinaltugenden.

§ 29. Das Ideal menschlicher Lebensführung läßt sich nunmehr auf Grund der Erkenntnis von der bedingten Natur des Geistes (§§ 2—9) und von der Genesis und Natur des effektiven Willens (§§ 11—28) so bestimmen. Da der menschliche Geist keine absolute Macht aus sich hat, trotzdem er an sich unabhängig vom Körper ist, und da alles Idealisieren, wenn es vor leerer Phantasterei bewahrt bleiben soll, sich theoretisch und praktisch mit der sicheren Erkenntnis der Wirklichkeit in Beziehung halten muß: so ist das beste, was man mit dem menschlichen Geiste machen kann, ihn innerhalb der irdischen Bedingungen seiner Existenz und Wirksamkeit zur größtmöglichen Entfaltung zu bringen nach den konkreten Umständen seiner Einzelorganisation. Das moralische Prinzip ist daher: Bethätigung des geistigen

Lebens innerhalb der begünstigenden Bedingungen der Wirklichkeit. Dies innerhalb der Bedingungen der Wirklichkeit sich entfaltende und bethätigende geistige Leben ist zugleich das nach menschlichem (relativem) Maße in sich befriedigte: es ist geistige Kraft, welche zugleich ein Streben enthält und sich der Erfüllung dieses Strebens freut, und in diesem Streben die Hindernisse, die sich ihm entgegenstellen, als Anreize zur Bethätigung empfindet. Es ist nicht bloß vorherrschende intellektuelle Energie, welche so in sich befriedigt wirkt, nicht bloß Muskelenergie (militärische, technische, künstlerische Thätigkeit), sondern auch, wo Muskelkraft und intellektuelle Kraft zunächst im Dienst des vegetativen Lebens stehen, wie beim Bauer, Handwerker, ist es in hohem Grade so (geistiger Segen der nützlichen Arbeit in sich). Unlust ist bei alledem nicht ausgeschlossen, aber sie kommt nicht als solche für sich zur Geltung und zur Präponderanz im Bewußtsein, sondern als Reiz für die Kraft, als Sporn und Angriffspunkt der Bethätigung.

§ 30. Diese Betonung des sittlichen Lebens als eines in sich zugleich befriedigten hat nichts mit dem Eudämonismus zu thun, welchen Kant bekämpfte. Dieser Eudämonismus war die sensualistische Moral, die Bethätigung der sinnlichen Triebe mit Einschränkung durch die Rücksicht auf möglichste Dauer der gewählten Genüsse und mit Berücksichtigung der anderen Menschen, weil man glaubte, sie vielleicht einmal nötig zu haben (Moral des *intérêt bien entendu* von Helvetius und dem *système de la nature*). Der Pessimismus behauptet zwar, daß die Entfaltung und Bethätigung des geistigen Lebens zugleich auch immer eine Steigerung von Leid sei, aber bei den Indern, wo er entstand, ist er selbst noch eine Folge des einseitigsten Spiritualismus, welcher glaubte, Geisteskraft sei völlig unabhängig von Nervenkraft, und der eben dadurch der Erschöpfung des Nervensystems mit ihren überaus deprimierenden Folgen allerdings ausgesetzt ist. Daß Schopenhauer eine nervös krankhafte Natur war, geht aus seiner Lebensbeschreibung hervor; er hatte vom Vater angeerbt eine an Manie grenzende Angst, die wahrscheinlich mit krankhaften Affektionen des Gehörnerven zusammenhing[1]. Daß v. Hartmann eine nervös-lyrische Natur ist, die sich der pessimistischen Stimmung hingebend sich eben dadurch davon befreit, hat er selbst erklärt. Nach exaktem wissenschaftlichen Standpunkt ist also die Aufgabe, unser Leben körperlich

---

[1] Gwinner, Schopenhauers Leben, S. 77, 399, 400.

und geistig so zu gestalten, daß die nervöse Verstimmung, in welcher die pessimistische Anschauung wurzelt, nicht aufkommt, bezw. geheilt wird. Daß die pessimistischen Inder auch schwach waren, zeigt sich darin, daß sie früh fremden Eroberern zur Beute fielen; die muhamedanisch Gewordenen unter ihnen sind noch jetzt die kräftigsten (die besten Soldaten unter ihnen). Der ältesten indischen Art (Hymnen des Rigveda) ist der pessimistische Zug fremd.

§ 31. Es könnte die Frage sein, ob unser Moralprinzip auf alle Menschen paßt. Darauf ist die Antwort: die formalen Grundzüge menschlicher Natur haben sich auf der ganzen Erde als dieselben erwiesen, gerade die Eigentümlichkeiten des menschlichen Geistes (§ 3) haben sich überall wiedergefunden, wenn auch oft in den rohesten Formen; ebenso die leibliche Bedingtheit unserer irdisch-geistigen Bethätigung. Auch haben die Menschen überall eine bedeutende Versatilität gezeigt. Freiheit im Sinne einer Fähigkeit zur Besserung und Änderung kann man daher den Menschen allgemein zuschreiben, die gewöhnliche physiologisch-psychologische Normalität vorausgesetzt (§§ 5, 6). Diese sittliche Selbstthätigkeit ist als ursprüngliche Anlage nicht selbst wieder ein Erzeugnis des Willens, sondern tritt unter den Kräften des Menschen spontan oder durch Vorbild angeregt unmittelbar hervor. Ist sie uns zum Bewußtsein gelangt, so bleibt sie als Möglichkeit der Änderung ein stets sich selbst gleiches Gefühl, dagegen ist der Grad ihrer effektiven Stärke und Wirksamkeit veränderlich, des Wachstums und der Abnahme fähig, gerade wie die Kräfte des menschlichen Geistes überhaupt. Sie bedarf nicht bloß in Kindheit und Jugend der Entwicklung nach den früheren Regeln, sondern auch bei den Erwachsenen oft der Anlehnung und Stütze (mannigfache Gemeinschaften zur Ergänzung und Anregung nach § 20). Die moralische Umwandlung einzelner Menschen und großer Gruppen von Menschen ist daher in der Regel eine sehr allmähliche, und ohne Anschluß an andere und ohne den Anhalt einer geordneten Gemeinschaft sind sie selten von Dauer gewesen. Plötzliche und doch tiefgehende sittliche Umänderung tritt nur da ein, wo von Natur oder durch halb unbewußte Einwirkungen von außen die Betreffenden für das Neue sehr empfänglich waren (s. a. Logik § 75).

Darwin läßt den sozialen Instinkt als die Grundlage des moralischen Gefühls aus der natürlichen Zuchtwahl entstehen, d. h. diejenigen Menschen, welche der Rücksicht auf andere mit fähig waren, haben einen Vorteil in der Mitbewerbung um die Mittel des Daseins gehabt

und haben so allmählich ganz von selbst die anderen, die diesen Zug nicht hatten, verdrängt. Hierbei wird also die Fähigkeit, auf andere Rücksicht zu nehmen, als ursprüngliche Ausstattung vieler Menschen vorausgesetzt. Daß im Menschen dann die moralischen Eigenschaften entweder direkt oder indirekt viel mehr durch die Wirkung der Gewohnheit, die Kraft der Überlegung, durch Unterricht, Religion u. s. w. fortgeschritten sind, als durch natürliche Zuchtwahl, giebt Darwin selbst zu. Nach Anhängern Darwins (Wallace, Lubbock) ist im Menschen ein Wesen erschienen, welches nicht mehr notwendig mit der umgebenden Welt sich ändern mußte, sondern welches bis zu einem gewissen Grade die Natur beherrschte, weil es ihre Wirkungen zu beobachten und zu regeln und sich selbst mit ihr in Einklang zu setzen wußte, nicht durch eine Veränderung seines Körpers, sondern durch den Fortschritt seines Geistes, wobei der gegenseitigen gesellschaftlichen Unterstützung, der Pflege der Schwachen, der Rettung der Kranken oder Verwundeten ausdrücklich gedacht wird, und nur die Annahme gemacht wird, daß ganz von selber die geistig Tüchtigeren allmählich der überlebende Menschenschlag bleiben werden. Anfang und Ende dieser Ansicht ist transcendente Hypothese, die mit Rücksicht auf §§ 3 und 7 noch keineswegs die Verifikation besitzt, wie viele Hypothesen der Physik und Chemie; der mittlere Teil der Ansicht, der freilich unabhängig von der Darwinistischen Hypothese ist, stimmt im ganzen mit dem Inhalt unserer Ansicht überein.

§ 32. Unser Moralprinzip läßt sich kurz als das der Erhaltung und Förderung der Menschheit bezeichnen. Alle Hauptseiten menschlichen Wesens sollen nach Kräften nicht bloß erträglich erhalten, sondern auch zu freudiger Ausbildung gebracht werden. Mit Menschheit ist gemeint, was allein real existiert, die konkreten einzelnen Menschen, den Handelnden jedesmal mit eingeschlossen. Für die Detailregeln der Sittlichkeit folgt daraus, daß ich mich zu fragen habe, welche Art des Denkens, Fühlens, Thuns trägt zur Erhaltung und Förderung der Menschheit bei nach zuverlässiger Erfahrung oder nach sorgfältig geschätzter Wahrscheinlichkeit. Dieses sind dann Regeln für alle, von denen ich mich nicht ausnehme, weder zu meinem Vorteil, noch zu meinem Nachteil, sondern unter welche ich mein Handeln, Denken, Fühlen selbst subsumiere (sittliche Selbstliebe). In der Erhaltung und Förderung der Menschheit liegt, daß alles geduldet wird von menschlicher Art, was sich nur irgend mit dem Bestehen der Menschheit verträgt. Die Individualität des einzelnen muß respektiert werden, d. h. die be-

sondere Mischung der Elemente menschlicher Natur und der besondere Tonus derselben in dem einzelnen; denn nur gemäß dieser seiner Individualität kann sich der einzelne freudig entwickeln. Was sich mit dem Bestehen und der individuell freien Entwicklung der Menschheit schlechterdings nicht verträgt, dem bin ich durch das Moralprinzip selber genötigt Widerstand zu leisten, bis die Gefahr solcher Hemmung beseitigt ist, eventuell auch durch Untergang des Hemmenden; aber ich bin bei diesem Widerstand zugleich gebunden, selbst wieder Erhaltung und Förderung der Menschheit zu respektieren, d. h. darin nicht weiter zu gehen, als zur Erreichung eines gesicherten Zustandes durchaus erforderlich ist. Verschiedenheit der sittlichen Ansichten selber, d. h. der Ansichten und Bethätigung der besten Lebensführung, sind verstattet, es gehört das zur freien Entwicklung. Nur was zur Erhaltung und Förderung des menschlichen Lebens im Verkehr von Mensch zu Mensch unumgängliche Forderung ist, ist von jedem zu verlangen. Dieser Inbegriff der allgemeinsten sittlichen Forderungen ist das Recht; innerhalb desselben muß Freiheit der bestimmten Lebensführung nach allen Hauptseiten und in individueller Weise möglich sein (Gewissensfreiheit, Denkfreiheit, Berufsfreiheit u. s. w.), auch so, daß die einzelnen sich in Gemeinschaften zusammenthun mögen, um durch Lehre, durch Beispiel aufeinander und auf anders Gesinnte zu wirken, aber unbeschadet von deren individueller Freiheit. Zwang, d. h. ein indirekter Wille, ist nach § 22 stets ein Notbehelf und hat nach Ausweis der Geschichte, wo er in bezug auf das Detail und die feinere Ausbildung des Sittlichen versucht wurde, stets zu einer Entartung der erstrebten Sittlichkeit geführt.

§ 33. Die Haupteigenschaften, welche vorhanden sein müssen, wenn die Lebensführung Erhaltung und Förderung der Menschheit zum leitenden Grundsatz haben soll, sind Thätigkeit, Wohlwollen und praktische Verständigkeit in bezug auf Ursache und Wirkung, Zweck und Mittel. Ohne Thätigkeit kann weder eigenes noch fremdes menschliches Sein erhalten oder gar gefördert werden. Wohlwollen macht, daß wir die Art anderer Menschen innerlich nachbilden und ihre Wertgefühle teilen, ist also zum erhaltenden und fördernden Zusammenleben von Menschen unerläßlich. Praktische Verständigkeit geht darauf, daß wir die menschliche sowohl als die äußere Natur nie anders als nach ihren effektiven Gesetzen behandeln. Bethätigung, Vorstellung und Wertschätzung, sofern sie bleibend sind und der sittlichen Aufgabe dienen, ist der Begriff der Tugend. Es sind somit die Kardinaltugenden:

Thätigkeit, Wohlwollen und praktische Verständigkeit. Zur Realisierung der sittlichen Aufgabe müssen dieselben ineinander sein, sie lassen sich selbst in der wissenschaftlichen Behandlung nur *a potiori* trennen. Da die Moral nicht bloß das Soll (Ideal), sondern zugleich auch die Kraft aufzuweisen hat, durch welche der sittlichen Forderung Genüge geschehen kann (§ 10), so sind diese Kardinaltugenden so zu behandeln, wie sie im Menschen durch sittliche Erziehung (§ 28) geweckt werden. Schon die Behandlung des neugeborenen Kindes muß für diese sittliche Erziehung vorbereitend sein.

§ 34. Regel bei der Willensbildung des Kindes muß sein: aus dem Mannigfachen, was sich unter der erforderlichen Pflege von unwillkürlichen Bethätigungen regt, das nach der genauen Erfahrung der Erwachsenen Beste zu begünstigen und ihm Gelegenheit der Wiederkehr zu geben, damit sich Vorstellung und Wertschätzung, anfangs dunkel, dann deutlich, so daran anschließe, daß auch rückwärts auf diese Vorstellung und Wertschätzung die organische und psychische Thätigkeit eintritt. So bringt man es z. B. dahin, daß die Kinder gut trinken lernen, auf Reinlichkeit halten, Bewegung, frische Luft wollen u. s. w. Durch die Begünstigung des Besten und seine Herausbildung wird das Schlechtere von selbst geschwächt, eventuell verdrängt. Diese Methode genügt aber nicht immer, sondern oft ist das Schlechtere auch durch positive Gegenwirkung zu unterdrücken. Z. B. das unnütze Schreien der Kinder verliert sich von selbst, wenn man es unbeachtet läßt; andernfalls entsteht im Kinde bald durch analoge Ausdehnung die Gewohnheit, bei der geringsten körperlichen oder geistigen Unruhe so lange zu schreien, bis ihm sein diesbezüglicher Wille gethan ist. Das Umsichschlagen, Kratzen u. s. w. der kleinen Kinder entsteht teils als eine Art der Mitbewegung bei lebhaftem inneren Gefühlszustand, teils als eine körperliche Ausgleichung inneren Unbehagens, wie ja auch an den Erwachsenen ähnliche Zustände nicht bloß als Regungen, sondern oft auch als Bethätigungen genugsam bekannt sind. Ihnen ist im Kinde entgegenzuwirken durch Liegenlassen in diesem Zustand, bis er sich ausgetobt hat. Hilft das nicht, so sind mäßige, aber empfindbare Schläge auf Hand, Fuß, Mund u. s. w. unerläßlich. Die Wirksamkeit solchen körperlichen Schmerzes beruht darauf, daß derselbe irgendwie in einer Verrückung der Nervenmoleküle besteht, also 1) das Kraftgefühl überhaupt mindert, 2) der Art von Bewegung, wie sie in Händen, Füßen u. s. w. gerade waltet, entgegenwirkt. Durch beides zusammen, wenn es öfter und gleich anfangs eintritt, wird daher allmählich der

ganze Vorgang geschwächt und an der Ausbildung und Festsetzung verhindert.

§. 35. Sehr zu verhüten ist bei Kindern nervöse Überreizung, welche z. B. entsteht, indem man in den Kleinen, die gegen Abend müde sind, durch künstliche Mittel (starkes Licht, Süßigkeiten, erregende Spielereien) die noch vorhandenen Kräfte gewaltsam zum Aufflackern bringt, worauf dann nach einiger Zeit eine um so größere Abspannung mit Verstimmung und der Schwierigkeit, Ruhe zu finden, folgt. Dieses Verfahren erzeugt künstlich das nervöse Temperament, das nur bei heftigen Reizen sich wohl fühlt, dann aber jedesmal in eine um so größere Prostration verfällt. Wem als Kind Heftigkeit auch bei dem kleinsten Unbehagen und das Ungestüm der ganzen Art nicht abgewöhnt ist, und wem Erregtheit zu unnatürlicher Zeit künstlich beigebracht wurde, dem hängt das alles sein lebenlang nach, es wird ein Teil seiner festen organischen und psychischen Grundstimmung, dem später meist nur noch durch Palliativmittel beizukommen ist.

Bei zweckmässiger und für Wachstum ausreichender Ernährung entstehen im Kinde bald unwillkürliche Gliederbewegungen mannigfacher Art und Sinnesempfindungen. Diese sind in geeigneter Weise zu begünstigen; aus ihnen entwickelt sich Lust an und Verlangen nach Thätigkeit und Wahrnehmung mit allen Folgen derselben. Zu vermeiden ist aber in der Ernährung der Kinder: 1) Überfütterung, weil sie durch übermäßige Heranziehung der zirkulierenden Lebenskräfte für die Verdauung die übrige Muskel- und Nervenbethätigung beeinträchtigt, so an passives Genießen gewöhnt und einen physiologischen Anknüpfungspunkt für Faulheit und Trägheit schafft; 2) Überwiegen der Erregungsmittel (Näschereien). Dieselben erzeugen einen physiologischen Hang zu solchen und überdies durch analoge Ausdehnung sinnliche Lüsternheit überhaupt. Schmerz, körperlicher und geistiger, ist dem Kinde möglichst zu ersparen wegen der noch geringen Widerstandskraft seines organischen und psychischen Lebens; dagegen sind aushaltbare natürliche oder sittlich unvermeidbare Leiden, z. B. Trauer über eine abgeschlagene Bitte, bis sie sich von selbst verliert, durchaus sogar wünschenswert, Geduld und Entsagung werden nicht anders gelernt als so. Hierin verwöhnten Kindern ist später jedes Leiden, jede Verfehlung eines Lieblingswunsches unerträglich, der körperliche und der geistige Organismus adaptieren sich dann nur schwer oder gar nicht, Gewaltskuren körperlicher oder geistiger Art an sich zu vollbringen,

wie sie jedem Menschen Pflicht werden können, sind solche als Erwachsene meist unfähig.

§ 36. Das vegetative System ist die bleibende Grundlage auch für die Muskel- und Nervenbethätigung, und von seiner Gesundheit und Frische hängt zum großen Teil die Kräftigkeit und Munterkeit dieser ab. Es ist daher im Kinde zunächst für dasselbe nach den Regeln von § 35 zu sorgen, aber auch im Erwachsenen ist dieser Punkt immer ins Auge zu fassen (§ 19). Auf Grundlage des vegetativen Gedeihens regt sich dann früh Muskel- und Nervenbethätigung mit einer gewissen Selbständigkeit. Zunächst zeigt sich dies als Spiel, d. h. als solche unwillkürliche und bald auch willkürliche Bethätigungen, von denen jeder Akt Lust ist. Tiefer Blickende haben daher zu allen Zeiten die Spiele der Kinder als die Vorbereitungen der Thätigkeit der Erwachsenen angesehen. Diese Spiele haben ganz überwiegend etwas von künstlerischer Bethätigung an sich, die aufgenommenen Empfindungseindrücke werden überwiegend zu lustvollen Phantasievorstellungen, welche sich selbst wieder in freie Nachgestaltungen der Umgebung und des Thuns der Erwachsenen umsetzen, wobei fast alle Dinge als beseelt behandelt werden. Diese Grundzüge der Kinderspiele darf man nicht stören, man muß nur darauf achthaben, daß solche Spiele begünstigt werden, welche die Kräfte der Kinder am meisten entwickeln, und muß nach und nach ein Moment der Arbeit hineinbringen, d. h. solcher Bethätigung, die zu einem sachlich wertvollen Ende (Nutzen) führt, und bei der um des wertvollen Endgliedes willen auch Mittelglieder, die mit Unannehmlichkeit verbunden sind, gern übernommen werden. Dieser Zug zur Arbeit entwickelt sich in gesunden und kräftigen Kindern unter Hilfe der Erwachsenen meist von selbst, er muß in aller Weise geübt werden (§§ 19, 20), und soweit er nur schwach auftritt, ist ihm nach den Regeln von §§ 22, 24 nachzuhelfen. Vielen wird so die Arbeit, körperliche und geistige, selbst Genuß, vielen bleibt sie stets an sich lästig, aber der Wert des Zieles und die Gewohnheit der Übung läßt sie die Mühseligkeit gern (als Pflicht) übernehmen.

§ 37. Daß der Mensch Anstrengungen, sowohl geistige (genaues Denken), als körperliche (schwere Muskelarbeit), so oft scheut, kommt davon, daß beide soviel Nervenkraft und Muskelkraft verbrauchen (Ermüdung des Gehirns beim Denken, rasche Abnahme des Körpergewichts bei Muskelarbeit). Es ist also hier früh für Muskel- und für Nervenkräftigkeit zu sorgen, anderenfalls ist der Mensch nur leichter körperlicher und geistiger Arbeit fähig, ermangelt des Mutes und der

Selbständigkeit und neigt zu ängstlichen und abergläubischen Vorstellungen. Ebenso ist die Stetigkeit bei der Arbeit früh zu üben, d. h. ein Ausdauern bei einer bestimmten Thätigkeit mit einem bestimmten Ziel, denn sie ist allein von nützlichem Erfolg; auch hierfür ist aber eine Nachhaltigkeit der Kräfte Voraussetzung. Schwere geistige und körperliche Arbeit gehen nicht nebeneinander an, der geistig Arbeitende kann nicht daneben zugleich körperlich arbeiten und umgekehrt. Da die Arbeit immer viel Kraft verbraucht, so muß für Ersatz durch Ernährung und Erholung (§ 19) gesorgt werden und zwar bei überwiegend körperlicher Arbeit für Erholung durch leibliche Ruhe und leichte geistige Beschäftigung, bei überwiegend geistiger Arbeit durch leichte körperliche Bewegungen.

Daß Fleiß, Gewöhnung an nützliche Thätigkeit ein Hauptsegen der Erziehung sei, ist stets anerkannt worden. Wo dies versäumt wurde, ist es später schwer einzubringen. Meist genügt nicht die allmählich gewonnene Einsicht, daß ein nützlicher Beruf allein den Menschen wertvoll macht, denn diese Einsicht giebt noch nicht die Übung; gewöhnlich hilft hier nur der Anschluß an eine Gemeinschaft, die durch ihr Beispiel nützlicher Thätigkeit den Menschen mit fortzieht, indem sie seinen schwach gebliebenen Trieb zu nützlicher Thätigkeit immer wieder wachruft. Menschen, die ihren Unterhalt verdienen könnten, aber es aus Trägheit vorziehen, vom Bettel u. s. w. zu leben, sind eventuell durch Rechtszwang zur Nichtbelästigung anderer und also zur Arbeit anzuhalten (Arbeitshäuser).

§ 38. Bei der Thätigkeit hat das Wohlwollen immer schon mitgespielt, denn es handelte sich nicht um Thätigkeit als solche, sondern um Thätigkeit zur Erhaltung und Förderung der Menschheit, also um eine, in welche die anderen Menschen ideell stets mit eingeschlossen sind. Dies ist schon eine Folge des Wohlwollens; denn Wohlwollen heißt, daß der Mensch jeden anderen Menschen als sich selbst gleich in allen Stücken menschlicher Natur empfindet, daß das Ich sich nie anders fühle denn als eines unter vielen gleichen und mit den Konsequenzen für Denken und Thun, welche daraus fließen. Die Möglichkeit hiervon erklärt sich neben dem Umstand, daß der Mensch nie streng allein, sondern von Haus aus immer unter anderen Menschen gegeben ist, aus § 20. Denn zur Nachahmung gehört, sich versetzen können in andere und aus dieser anderen Person heraus handeln; wie groß aber die Befähigung dazu im Menschen ist, haben bekannte hypnotische Erscheinungen verwunderlich gezeigt. Daß aber im Menschen

im Durchschnitt die eigene Art überwiegt (naiver Egoismus), erklärt sich daraus, daß in der Breite des gesunden Lebens jeder unmittelbar nur sich selbst empfindet, die anderen aber erst nach den leiblichen Äußerungen ihrer inneren Zustände (wozu auch ihre Worte gehören) innerlich nachbilden muß, also nicht nur die unmittelbare Selbstempfindung meist stärker ist als das Mitfühlen mit anderen, sondern auch die besondere Gefahr da ist, die anderen nach sich zu deuten, wodurch das Wohlwollen oft mehr störend als helfend wirkt. Es ist also auf die richtige Ausbildung des Wohlwollens das allergrößte Gewicht zu legen. In einer wohlgeordneten Familie lernt das Kind gerade auf Grund der Familienähnlichkeit ohne allzu große Schwierigkeit sich als eines unter anderen fühlen und danach handeln. Hauptsache dabei ist, daß das Kind körperlich gesund und besonders nervenkräftig sei; das letztere zeigt sich in der Fröhlichkeit der Kinder. Kinder, welche dauernd verstimmt sind, werden von daher neidisch, boshaft, die Munterkeit anderer stört sie. Bei ihnen ist zuerst für Gesundheit und größere Nervenkräftigkeit zu sorgen. Gesunde und kräftige Kinder neigen dagegen leicht zu ὕβρις, d. h. sie glauben, alles, was ihnen eine erfreuliche Auslösung ihrer Spannkräfte sei, sei auch den davon Betroffenen lustig (Mißhandlungen von Menschen und Tieren als Spaß). Solche müssen in gleiche leidende Zustände versetzt werden, wenn Vorstellungen oder Hinweise auf das offenbare Leiden der Betroffenen nicht helfen. Dauernd schwache Kinder sind zum Ersatz für das viele, worin sie zurückstehen müssen, mit besonderer Rücksicht zu behandeln, und zu einer irgendwie in sich selber freudigen Bethätigung leichter Art für sich und andere anzuleiten.

§ 39. Auf solche Weise kann das Kind Wohlwollen lernen in der Familie, aber eben darum, weil es dies unter ganz besonderen Relationen lernt, lernt es Wohlwollen auch zunächst nur in dieser Beziehung (§ 21), also auch nur für die Familie. Damit sich dieser Familiensinn ausdehne auf weitere Kreise, müssen besondere Veranstaltungen getroffen werden. Er läßt sich leicht ausdehnen auf Bekannte und Nachbarn, es kommt nur darauf an, daß die Eltern diese Ausdehnung in ihr Thun und Lassen aufnehmen. Im klassischen Altertum und in den Staaten der Neuzeit, welche ein besonders starkes Nationalgefühl zeigen, lernte und lernt das Kind für das Ganze mitempfinden, eben weil es ihm in der Familie, in der Schule, in der ganzen Umgebung als ein Stück selbstverständlichen Interesses entgegentritt, und es sich in die nationale Art, zu der es selbst gehört, leicht versetzt. Aber

schon hier ist die Gefahr groß, daß die Vaterlandsliebe eine mehr abstrakte sei, man will, daß das Ganze groß und mächtig sei, während man wenig darauf achtet, daß dieses in einer alle konkreten Einzelnen möglichst erhaltenden und fördernden Weise erreicht werde. Daß aber der Familiensinn und Vaterlandssinn sich erweitere zum Menschheitssinn, das versteht sich gar nicht von selbst, weil wir in fremde Volksart und in fremde Rassenart uns von Haus aus nur schwer versetzen, weshalb alle Völker ursprünglich eine große Scheidung zwischen sich und den ihnen unmittelbar verwandten einerseits und den ihnen ferner stehenden andererseits gemacht haben (Hellenen, Barbaren u. s. w.). Auch die Erkenntnis, daß in einzelnen Zügen die Menschheit gleich ist, z. B. in der Religionsfähigkeit (Christentum), hat eine sehr ungleiche Behandlung der Menschheit in irdischen Dingen nicht ausgeschlossen, Sklaverei, Rechtsungleichheit ist erst seit dem vorigen Jahrhundert in den europäischen und den davon abhängigen Ländern ganz oder mehr und mehr verschwunden, und es hat die Lehre gleicher Seligkeitsfähigkeit Aller oft wieder einen speziellen Grund der Feindschaft geschaffen, indem die Ablehnung der bestimmten Religion oder einer bestimmten Form derselben Anlaß zu Krieg, zu Unterdrückung u. s. w. bot, wie denn Chinesen und Japaner nicht verfehlen, die Religionskriege der christlichen Völker stets als Instanz gegen das Christentum geltend zu machen.

§ 40. Für Erweiterung des Familien- und Nationalsinns zum Menschheitssinn sind daher ganz besondere Veranstaltungen erforderlich. Es muß Interesse für menschliche Art überhaupt gezeigt werden, nicht bloß lebendig in der Familie, sondern auch durch Erzählung und Lektüre von fremden Völkern. Gerade für Erzählungen von den Naturvölkern mit ihrem überwiegenden Muskel- und Phantasieleben (Sagen) ist das Kindesalter empfänglich. Später hat in dieser Hinsicht der geographisch-ethnologische und der Geschichtsunterricht seine große Bedeutung. Auch die Hauptzüge des Griechen- und Römertums könnten in Übersetzungen in die allgemeine Volksbildung aufgenommen werden; dazu müßten noch treten die Hauptmomente des Orients, auch von Indien, China, Japan. Aber wie wenig bloß theoretische Kenntnis hier hilft, sieht man daran, daß, wo nicht öfter Verkehr mit fremden Rassen statthatte, das erste Zusammentreffen immer zunächst ein Gefühl der Befremdung hervorruft, man empfindet, durch Kontrast, mehr das Abweichende von unserer Art als das Gemeinsammenschliche. Es muß also hierauf besonders aufmerksam

gemacht werden. — Was die Art des zu erweckenden Interesses für Menschheit betrifft, so muß es früh geradezu auf das Wohl der Gesellschaft gerichtet werden, das materielle Wohl als Grundlage des geistigen ausdrücklich mit eingeschlossen. Dieser Sinn ist zu üben durch Bethätigung nicht bloß gelegentlicher hilfreicher kleiner Aufmerksamkeiten, sondern durch regelmäßiges Zuhandgehen bei unverschuldeter Hilflosigkeit, aber auch bei verschuldeter zu etwaiger Auffaffung und Besserung u. s. w. Dies thätige Wohlwollen hat sich zu zeigen: 1) darin, daß aus der Gleichheit menschlicher Natur die Regeln für alle gezogen werden, unter welche ich mich dann selbst subsumiere (sittliche Selbstliebe), 2) darin, daß von dem, was nach diesen Regeln für alle mir zukommt von Gütern, Muße u. s. w., ich gerne Opfer bringe, falls andere überhaupt oder unter besonderen Umständen einen besseren Gebrauch davon machen können (helfende Liebe). Menschen, welche sich leicht in die Lage anderer versetzen, sind bei thätigem Wohlwollen g e b o r e n e H e l f e r (SCHLEIERMACHER); solche, die das mit Ungeschick thun, weil sie sich schwer in die genaue Individualität anderer versetzen, stellen besser ihre helfende Liebe in den Dienst organisierter Gemeinschaften.

Sofern die Gleichheit der Menschen in den wesentlichen Stücken menschlicher Natur die Voraussetzung dafür ist, daß das Wohlwollen in der ausgeführten Weise richtig angebracht ist, kann allerdings behauptet werden, daß die theoretische Erkenntnis erst der Humanität die Wege gebahnt habe; insofern sind z. B. Alexander der Grosse, welcher die Schranken zwischen Hellenen und Barbaren niederriß, Cäsar, welcher die Gleichstellung der unterworfenen Völker mit den herrschenden Römern anbahnte, Paulus, welcher den Heiden das Christentum brachte, ohne sie zugleich zu Juden zu machen, Bahnbrecher der Humanität gewesen. Die Aufklärung des vorigen Jahrhunderts trotz ihrer Irrtümer hat derselbe Zug geleitet; sie suchte das Gleiche in der menschlichen Natur mit den praktischen Folgerungen daraus, wenn sie auch das Individuelle im einzelnen und noch mehr in Nationen und Rassen zu sehr vernachlässigte.

§ 41. Die dritte Kardinaltugend war praktische Verständigkeit in bezug auf Mittel und Zweck, Ursache und Wirkung. Sie besagt: man muß praktisch und theoretisch gelernt haben, daß auf die Natur nicht anders mit Erfolg gewirkt werden kann als nach ihren immanenten Gesetzen, und auf Menschen nicht anders als auf Grund der Erkenntnis der effektiven Gesetze menschlicher Natur. Wo diese

nicht ist, da führen Wohlwollen und Thätigkeit auch in gegenseitiger Durchdringung leicht aus Mangel an Erfolg zu Verstimmung und Mißmut gegenüber der Welt, der Natur sowohl als der Menschenwelt. Die Schwierigkeit der praktischen Verständigkeit ist aber sehr groß, weil das Kind und der Ungebildete alles mehr poetisch-animistisch und als halb und halb regellos auffaßt, und dem Traulich-gemütvollen, welches in dieser Stellung zur Natur liegen kann, ungern entsagt, meist sie sogar in eine religiöse Wendung aufnimmt. Diese innere Lebendigkeit des Untergrundes der Natur muß deshalb dem Kinde nicht bestritten werden, wie denn die Metaphysik darüber selber nichts Verifizierbares ausmachen kann; daß aber die Natur in ihrer dem Menschen erfaßbaren Seite unter allgemeinen Gesetzen steht und zwar unter exakten, d. h. mathematische Größenbestimmungen an sich tragenden Gesetzen, ist durchaus allen zu vermitteln als lebendige Überzeugung. Es ist also früh, d. h. bald nach dem Kindesalter, die Anschauung im modernen Sinne, d. h. die genaue, besonders auch auf die Größenverhältnisse aufmerksame Beobachtung zu üben und der Verstand, d. i. die Herausfindung der wesentlichen Momente einer Sache oder eines Vorgangs, derjenigen, welche für ihre Existenz und für die Hervorbringung eines Erfolgs im Zusammenwirken mit anderen Dingen die unaufhebbaren sind. Diese praktische Verständigkeit kann mehr durch technische Übung und mehr in theoretischer Weise oder durch beides zugleich erworben werden, je nach Begabung und Umgebung. Die praktische Verständigkeit in bezug auf menschliche Verhältnisse hat zu basieren auf der Erkenntnis der irdischen Bedingtheit des menschlichen Geistes (§§ 2—9) und der Gesetze des effektiven Willens und seiner Bildung (§§ 10—28). Dies kann am Schluß der Erziehung in theoretischer Weise geschehen, von Haus aus aber muß es praktisch geschehen dadurch, daß der Mensch nach jenen Regeln in der Erziehung behandelt wird und ihren Segen an sich verspürt hat.

§ 42. Die Gesamtart eines Menschen hängt nach § 26 davon ab, welches der physiologisch-psychologischen Hauptsysteme von Natur und durch absichtliche oder unabsichtlich geschehene Entwicklung der Natur in ihm überwiegt. Es ergiebt dies je nachdem die Richtung des Denkens und Thuns auf materielles Wohl, oder auf praktische Bethätigung als solche (militärische, technische, industrielle), oder auf geistiges Leben im engeren Sinne (Kunst, Wissenschaft, oft auch Religion). Von der Pubertät an verschlingt sich mit all diesen verschiedenen Haupt-

richtungen noch das sexuelle Moment (Familie als Ziel oder als Bestand). Alle diese Hauptrichtungen menschlichen Wesens lassen sich mit den drei Kardinaltugenden durchdringen, also sittlich machen. Sie sind die natürlichen Grundlagen des Berufs, d. h. eines überwiegenden Betriebs gerade dieses oder jenes Zweiges menschlicher Bethätigung mit Teilung der Arbeit, sodaß der Einzelne von der Hauptseite seines Lebens aus sich gebend, in den anderen sich mehr empfangend verhält. Allerdings besteht von jenen Hauptzügen menschlicher Art aus die Gefahr, daß jedem bloß seine Art verständlich und sympathisch ist (Verachtung der Berufsstände untereinander). Diese Einseitigkeit der Lebensauffassung kann verhütet werden dadurch, daß in der Jugendbildung der Einzelnen alle Hauptrichtungen menschlicher Natur etwas entwickelt werden, durch allgemeinen Unterricht bis zu einer gewissen Höhe, durch Nebenbetrieb einer Technik im Knabenalter, durch allgemeine Militärpflicht, damit jeder die ihm von Natur fremdere Art mindestens verstehen kann. Außerdem muß die Einsicht geweckt werden, daß jede Richtung sittlich gewendet werden kann und für den Bestand menschlichen Wesens alle erforderlich sind.

Dritter Abschnitt.

Die wirtschaftlichen Verhältnisse.

§ 43. Wir beginnen die nähere Betrachtung der hauptsächlichsten menschlichen Verhältnisse mit dem vegetativen System, weil dies nach dem früheren die bleibende Grundlage auch von Muskel- und Nervensystem ist (§ 6). Da die Beziehungspunkte dieses Systems die äußeren Güter als Genußmittel sind, so hat es unsere Betrachtung zugleich mit den wirtschaftlichen Verhältnissen zu thun. Zu seiner Erhaltung und Bethätigung bedarf nämlich der Mensch einer Menge von Mitteln, für welche er sich letztlich an die Natur gewiesen findet. Der Natur gegenüber verhält sich der Mensch wie die Naturdinge unter sich. Diese verfahren untereinander nach den Gesetzen ihres Wesens; so befolgt auch der Mensch die Gesetze seines Wesens, indem er zur Realisierung seiner Zwecke alle ihm aus der Natur erreichbaren Mittel in seinen Dienst nimmt. Der Mensch verhält sich daher zur Natur aneignend und sie für seine Zwecke zurechtmachend, wobei er nicht bloß Thätigkeit und praktische Verständigkeit zu bewähren hat, sondern auch Wohlwollen, soweit die Naturdinge desselben empfänglich sind (keine Tierquälerei, kein bloßer Mutwille auch der leblosen

Natur gegenüber). Dieses aneignende Verhalten der Natur gegenüber hat jeder Mensch als Mensch, weil im allgemeinen jeder dem anderen in der Bedürftigkeit der Natur gegenüber gleich ist. Es ist daher auch eine Forderung von Mensch zu Mensch, daß jeder aus der Natur die Mittel zu seiner individuellen Lebenserhaltung und Lebensbethätigung sich aneignen darf, d. h. es giebt ein allgemeines Recht (§ 33) auf Aneignung und Verarbeitung von Sachgütern. Und zwar erfordert die Individualitätsnatur des Menschen, d. h. weil die Mischung menschlicher Elemente in jedem eigentümlich ist und auch die daraus fließende Bethätigung so ist, individuelle dauernde Verhältnisse zu bestimmten Sachgütern oder Privateigentum, soweit die Natur selbst dies nur möglich macht. Der Kommunismus ist sittlich nur zulässig, wo er selbst ein individuelles Verhältnis ist (in kleineren Kreisen mit Austrittsmöglichkeit kann er ab und an ganz wohl vorkommen), aber bei ihm als Zwangsinstitution könnte sich die freie individuelle Bethätigung in Arbeit und Genuß nicht geltend machen; diese gehört aber zur Erhaltung und Förderung der Menschheit; ihre Niederdrückung drückt die geistige Lebendigkeit selbst nieder.

§ 44. Privatbesitz und Privaterwerb, wegen der Individualitätsnatur des Menschen vollständig richtig, müssen aber die Rücksicht in sich aufnehmen auf die gleiche Bedürftigkeit aller Menschen und das daraus folgende Recht aller auf Aneignung von Sachgütern (§ 43). Wo nichts Herrenloses mehr zu okkupieren ist, muß daher der Privatbesitz doch fortwährend allgemein zugänglich gemacht werden, aber so, daß die Tugenden der Thätigkeit, des Wohlwollens und der praktischen Verständigkeit hierbei leitend sind. Dies geschieht dadurch, daß die von früher her Besitzenden den Nichtbesitzenden Gelegenheit geben, durch ihre Thätigkeit an Sachgütern neue oder vermehrte Brauchbarkeiten hervorzubringen (nützliche Arbeit) und als Entgelt dafür in den Besitz von Privateigentum zu gelangen (Arbeitsverdienst). Diese schlechterdings zu fordernde Rücksicht der Besitzenden auf die Nichtbesitzenden darf allerdings nicht zum Sozialismus als Zwangsordnung führen oder zu der sogenannten Organisation der Arbeit, d. h. zu einer Zentralleitung aller Produktion und Konsumtion von Rechts wegen, denn dadurch würde die freie individuelle Bethätigung unterdrückt; aber in kleineren, individuell dazu gestimmten Gemeinschaften kann so etwas zeitweilig immerhin vorkommen, und ein sozialistisches Moment muß auch das Recht in seiner Zusammenfassung zur Staatsgemeinschaft haben, indem diese unter möglichster Schonung der indivi-

duellen Natur des Eigentums sowohl durch teilweise Beschränkung desselben im allgemeinen Interesse, als durch Erleichterung und selbst generell gehaltene Regelung des Sachgüterverkehrs dahin zu wirken hat, daß eine leidliche Befriedigung Aller in bezug auf Sachgüter möglich sei (zu den Staatszwecken gehört die allgemeine Wohlfahrt mit).

§ 45. Daß alle Menschen materielle Güter nötig haben, hat man stets eingesehen, aber meist hat die einseitige spiritualistische Auffassung darin etwas Niedriges erblickt und das eingehende Abgeben mit materiellen Dingen als herabwürdigend betrachtet. Seit man weiß, daß unser Geist auch bei seinen höchsten Äußerungen materiell bedingt ist (alle Nervenkraft hängt von der Ernährung ab), ist diese Auffassung gänzlich zu verlassen, und mit Recht wird die materielle Güterproduktion und Güterverteilung als ein Hauptstück und die eigentliche Grundlage gesunder geistiger Verhältnisse angesehen. Weil man lange die materiellen Verhältnisse gleichsam als untersittlich behandelte, so hatte man sie wenig zum Gegenstand sorgfältiger Betrachtung gemacht, man überließ sie sich selbst oder verfuhr nach einzelnen Aperçus. So beruhte das Merkantilsystem auf dem Gedanken, daß die Edelmetalle der wahre Reichtum eines Staates seien, während sie bloß unter besonderen Verhältnissen die Mittel sind, Sachgüter, welche unmittelbar zur Erhaltung und Förderung des Lebens dienen, einzutauschen. So wurzelt Adam Smith in dem vielfach zu seiner Zeit vorkommenden Gedanken (Helvetius, Rousseau), daß, indem jeder Einzelne sein Selbstinteresse rein nach sich verfolge, zugleich ganz von selbst das Gemeinwohl dadurch herauskomme, ein Satz, der sich nicht bewahrheitet hat, wie die stets neu zu überwindenden sozialen Mißstände in den hiernach wirtschaftlichsten Ländern bezeugen. So sehr Eigentum und Erwerb auf der einen Seite individuelle Freiheit haben müssen, so sehr müssen sie andererseits das Bewußtsein in sich aufnehmen, daß sie Rücksicht auf die Eigentums- und Erwerbsmöglichkeit anderer zu üben haben.

§ 46. Die Hauptforderungen einer sittlichen, auf Achtung der Individualität und Gemeinsinn zugleich ruhenden Nationalökonomie sind: 1) Der Einzelne muß wirklich produktiv sein, d. h. durch den Faktor der Arbeit mehr Brauchbarkeiten an Sachgütern hervorbringen, als er zur eigenen Existenz verbraucht, damit er mit seinem Überschuß noch anderen dienen kann gegen Ergänzung seiner leiblichen oder geistigen Bedürfnisse durch Leistungen ihrerseits; umgekehrt

müssen die nicht unmittelbar materiell Produzierenden auch in ihrem Beruf mit einem Überschuß produktiv sein, um gegen denselben die erforderlichen materiellen Güter einzutauschen, sie müssen den anderen etwas für diese Wertvolles leisten. 2) Das Maß des Genusses von Sachgütern ist die allseitige Kräftigkeit des Lebens, welche erkannt wird an Widerstandsfähigkeit gegen Übel und an stets bereiter Arbeitsamkeit. Mäßigkeit in diesem Sinne ist allgemeine Pflicht, d. h. Forderung aus dem sittlichen Prinzip. 3) Die bloße Genußkonsumtion der Reichen ist keine Wohlthat für die Armen, sondern dies ist die Beschaffung vieler Gelegenheiten solcher Arbeit, durch welche bleibende Sachgüter produziert werden. Dadurch, daß die Reichen sittlich gehalten sind, ihre Güter vorab zur Unterhaltung produktiver Arbeit zu verwenden, fällt die Gefahr weg, daß Reichtum Genußsucht und Übermut werde. Almosen ist gerechtfertigt nur in Notfällen; die Regel muß sein Gelegenheit zum Verdienst durch Arbeit. 4) Zur sittlichen Mäßigkeit gehört auch, daß kein zu großer Unterschied zwischen den Menschen in bezug auf Nahrung, Wohnung und Kleidung statthabe. Es werden hier allerdings stets Unterschiede bleiben, da die Lebensweise vom Beruf näher bedingt ist, aber wo ein großer Unterschied hierin statthat, da ist der wesentlichen Gleichheit aller Menschen nicht Rechnung getragen, es entstehen Unterschiede des Genießens als solchen, was den sittlichen Gesichtspunkt verrückt.

§ 47. 5) Was den Großbetrieb und die moderne Technik betrifft (äußerste Arbeitsteilung mit Maschinen), so dürfen beide nicht aufgegeben werden. Sie leisten für Güterproduktion viel mehr, als der frühere Kleinbetrieb und die überwiegende Handarbeit. Dagegen wird allerdings durch beide der Einzelarbeiter entgegen der menschlichen Natur zu sehr entindividualisiert: die Arbeitsinstrumente, der Arbeitsraum sind nicht sein, die Tageseinteilung hängt nicht von ihm ab; weil er das Ganze des Getriebes nicht überblickt, wird er nie darin recht heimisch; durch die vorgeschrittene Arbeitsteilung ist er in einer überaus einseitigen körperlichen und geistigen Thätigkeit gehalten; bei Geschäftskrisen ist ihm von dieser Einseitigkeit aus ein Übergang in andere Bethätigungen sehr erschwert. Diesen Übelständen ist nur teilweise abzuhelfen durch Produktivassoziationen der Arbeiter; nicht alle Geschäfte vertragen sie, und sie setzen überdies eine ungefähr gleiche Bildung der Genossen voraus, die nicht überall in der erforderlichen Höhe zu erreichen ist. Abhilfe kann weiter sein Erhöhung der Leistungsfähigkeit durch technisch-praktische Schulung (Arbeitsschule,

Lehrlingswesen), auf Grund hiervon Minderung der Arbeitszeit, damit die Muße nicht nur für Ausruhen, sondern auch für solche individuelle Bethätigungen Raum gewähre, welche die unvermeidliche geschäftliche Einseitigkeit auszugleichen im stande sind. Da die Geschäftskrisen meist von den leitenden Kreisen des wirtschaftlichen Lebens (Unternehmern und Kapitalisten) mit abhängen, so ist denselben entgegenzuwirken durch Erziehung derselben in national-ökonomischer und rechtlicher Einsicht und durch Verbreitung der Erkenntnis, daß die materiellen Interessen, mit energischer Rücksicht auf die Erwerbsmöglichkeit anderer getrieben, sich geradeso Verdienste um die Gemeinschaft erwerben, wie hervorragende Leistungen im unmittelbaren Staats- und Militärdienst. Ferner muß die einzelne Staatsgemeinschaft ihre auf Förderung von Privateigentum und Privaterwerb gerichtete Thätigkeit ausüben in lebendiger Beziehung mit den wirtschaftlichen Kreisen selbst (Handelskammern, Gewerbekammern, aber auch Arbeiterkammern).

§ 48. 6) Freie Konkurrenz heißt im sittlichen Sinne: Unternehmungen nach eigener Auffassung und in einer der bestimmten Individualität zusagenden Weise, aber immer mit dem Bewußtsein, daß dadurch der Erhaltung und Förderung der Menschheit, den Handelnden stets mit eingeschlossen, soll gedient werden. Hauptsache ist, daß man seinen Beruf nicht bloß nach Lust, sondern nach Lust und Talent wählt (§ 24), daß ein Überblick über den Stand und die weitere Wahrscheinlichkeit der Bedürfnisse und Geschäfte erlangbar sei, was bei größerer Gleichheit in Nahrung, Wohnung, Kleidung gar nicht so schwierig sein dürfte; es sind Büreaux für Arbeitsnachweisung einzurichten; eine freie Vereinigung mit anderen ist nicht ausgeschlossen, auch in bestimmten Organisationen (Innungen in freier Weise, gerade wie Ärztekammern, Rechtsanwaltskammern). Solcher Zusammenschluß ist für viele gerade von ihrer Individualität aus erforderlich, sie bedürfen einer Anregung durch Gleiche und in mehr vorgefundener Weise (§ 20). — 7) Das Ziel ist allerdings, daß die Arbeit dem Arbeiter die Mittel verschaffe, selbst zu leben, d. h. die Mittel zur Ernährung, Kleidung, Wohnung, Familiengründung, mit so viel Überschuß, daß er auch in kranken Tagen oder in arbeitsunfähigem Alter das Notwendige habe. Das letztere ist mit Sicherheit erreichbar nur im Zusammenschluß mit einer großen Anzahl anderer zu Kranken-, Invaliden-, Altersversorgungskassen. Diese Forderungen sind nicht zu hoch. Alle gebildeten, d. h. überwiegend geistigen, Berufsarten stellen sie und finden ihre materielle Lage ungenügend, wenn sie bei mäßigen Ansprüchen

diese Forderungen nicht erfüllt. Die Tendenz der Arbeiter, hierzu zu gelangen, ist also, wenn sie mit den Tugenden der Thätigkeit, des Wohlwollens und der praktischen Verständigkeit durchdrungen ist, durchaus sittlich berechtigt. Die leitenden Kreise des wirtschaftlichen Lebens (Kapitalisten und Unternehmer) könnten ihnen darin entgegenkommen, wenn die Gesinnung und Sitte einer großen Mäßigkeit in den Lebensansprüchen verbreitet würde, aber auch die Arbeitgeber müßten gesichert sein, so z. B. wären Versicherungsgesellschaften gegen unverschuldete Bankerotte, unverschuldetes Aufgebenmüssen des Geschäftes sehr wohl denkbar.

Vierter Abschnitt.

Militärische, technisch-industrielle u. s. w. Verhältnisse.

§ 49. Die zweite Hauptart menschlichen Wesens ist diejenige, wo das Muskelsystem *a potiori* regsam ist, aber vegetatives und Nervensystem auch kräftig sind (§ 26). Es ergiebt die Naturen, welchen Aktivität um ihrer selbst willen wertvoll ist. Diese hat sich früher besonders als kriegerische Bethätigung gezeigt und als technische Erfindungsgabe nach derselben Richtung, und hat, weil sie sich höher dünkte als die wirtschaftliche Bethätigung, die dieser Zugewandten beherrscht. Seitdem einerseits die Gleichheit der Grundzüge menschlicher Natur mehr und mehr erkannt ist, andererseits die Abhängigkeit auch der Muskelaktivität vom vegetativen System, ist diese zweite Hauptart menschlicher Bethätigung ein eigentümlicher Beruf geworden neben anderen. In der Richtung auf technische Erfindung und Gestaltung kann sie verschmelzen teils mit der modernen Ausbildung wirtschaftlicher Verhältnisse, teils mit Seiten des ästhetischen Kunstbetriebes (§ 53f.); als militärische Anlage bleibt sie stets gesucht, weil die Erhaltung und Förderung der Menschheit zur Sicherung gegen die Möglichkeit thätlicher Anfeindung von prinzipiell oder in Einzelheiten anders Gesinnten (§ 32) die Entwicklung der auf Abwehr gerichteten Bethätigung erfordert. Da alle Männer einer solchen Abwehr eventuell fähig sein müssen, so ist sogar eine militärische Ausbildung aller bis zu einer gewissen Höhe wünschenswert (allgemeine Militärpflicht, die nach den verschiedenen Verhältnissen der Staaten sehr verschieden ausgestaltet sein kann). Nur die, welche eine ganz spezielle Anlage zum militärischen Leben haben, werden die Hauptzeit ihres ganzen Lebens dabei bleiben.

§ 50. Wichtig ist, daß die Erholungszeit von militärischer Bethätigung Kraft übrig lasse für leichte geistige Beschäftigung, weil sonst Gefahr ist, daß in derselben die animalischen Begehrungen allein die Seele okkupieren. Aus dem gleichen Gesichtspunkt haben die Griechen neben der Gymnastik die Musik im weiteren Sinne zur Bildung des sittlich tapferen Mannes gefordert. So weit bei den anderen Hauptarten menschlichen Lebens das Muskelsystem mit seinen vorhandenen Trieben nicht recht zur Bethätigung kommt, muß Auslösung seiner angehäuften Spannkräfte durch zugleich sittlich wertvolle Übungen in der Mußezeit gesucht werden, nicht bloß in anmutigen Bewegungsspielen, sondern auch in unmittelbar nützlichen Übungen (Schauturnen, Schaufechten, leichte technische Beschäftigung). Wo in dieser Hinsicht nicht vorgesorgt wird, machen sich solche Muskeltriebe in der Jugend in tumultuarischer Weise Luft, besonders als Neckerei, als Schabernack, ohne Gefühl davon, daß, was ihr selbst befreiende Bethätigung ist, anderen störend oder selbst schädigend sein kann.

Fünfter Abschnitt.

Wissenschaft, Religion, Kunst.

§ 51. Die dritte Hauptart menschlichen Wesens ist diejenige, wo das Nervenleben überwiegt, aber so, daß Muskelsystem und vegetatives System gleichfalls tüchtig sind (§ 26). Es ergiebt die Naturen, welchen geistiges Leben in engerem Sinne als das höchste erscheint, sei es als Wissenschaft, als religiöse Kontemplation, als ästhetisches Sinnen und von da aus Gestalten. Diese drei Arten sind aber keineswegs immer zusammen.

Das Eigentümliche des Wissens als solchen ist, daß gegenständliches Vorstellen (was die Dinge seien) um seinerselbstwillen gesucht wird, nicht bloß als Anknüpfungspunkt für praktische Bestrebungen. Der letztere Zug, gegenständliches Vorstellen als Anknüpfungspunkt für praktische Wertschätzungen und Begehrungen, ist viel verbreiteter in der Menschheit, eben weil das vegetative System die Grundlage auch für das Gedeihen des geistigen Lebens ist. Nach dem Ergebnis der Geschichte sind die sicher erreichten Grundsätze des Wissens diese: exakte, d. h. logisch-mathematische, Beobachtung ist der Eckstein des Wissens, aber das mathematisch-logische Element (mit dem Substanz- und Ursachsbegriff) ist an sich formal und bekommt nur durch Zu-

sammenschluß mit der genauen Empfindung einen Inhalt sicherer und fruchtbarer Art. Über die unmittelbaren Erscheinungen (gesetzmäßige Koexistenzen und Successionen) hinauszudringen im Forschen, ist wissenschaftlich indiziert, aber man muß dabei stets in Zusammenhang und in Analogie mit dem Beobachteten bleiben, um nicht in's Leere und Phantastische zu geraten. Da die Empfindungen sowohl als das mathematisch-logische Element in allen Menschen den Grundzügen nach gleich sind, so ist dadurch ein Boden der Gemeinsamkeit des Wissens bereitet; zugleich dient diese Wissenschaft der Technik, und, als die Empfindung hochhaltend, ist sie vor dem einseitigen Spiritualismus bewahrt, der das wissenschaftliche Leben lange als etwas Höheres gegenüber den anderen Hauptarten menschlicher Bethätigung ansah, während es bloß ein besonderer Beruf neben anderen und im Zusammenwirken mit diesen ist. Die Wissenschaft ist so wesentlich immanentes Erkennen, d. h. sie kennt direkt nur bedingte Kausalitäten und lernt deren Wesen annähernd aus ihren Wirkungen; das Transcendente bleiben Hypothesen, deren Wert davon abhängt, wie weit sie sich durch die Erscheinungen, d. h. durch das, was die Sinne unmittelbar in der genauen Erfahrung darbieten, verifizieren lassen. Immanent ist aber nicht bloß das theoretische Wissen, sondern auch das praktisch-moralische; auch dieses muß als Lehre von der besten Lebensführung in der Erkenntnis wurzeln, daß der Geist des Menschen trotz seiner Eigentümlichkeit sich zur Zeit nur entfaltet im Zusammenhang mit der Natur und ihren Gesetzen. Darum sind Ausblicke und Rückblicke transcendenter Art bei der Moral nicht ausgeschlossen, sie müssen nur den festen Boden der Immanenz intakt lassen, aber sogenannte moralische Postulate, Bedürfnisse des Gemütes, moralisch-ästhetische Weltansichten sind abzuweisen, sie wurzeln durchaus in dem einseitigen Spiritualismus, der als falsch aufzugeben ist (§ 8). Mit den Grundzügen dieser wissenschaftlichen Auffassung müssen alle durchdrungen werden, sowohl die leitenden, als die rezeptiven Intelligenzen; die Anleitung dazu ist bei der Tugend der praktischen Verständigkeit gegeben (§ 41).

§ 52. Viel verbreiteter als das Wissen war von jeher die zweite Art überwiegend geistigen Lebens, die Religion. Nach der Geschichte ist Religion Auffassen der Erscheinungen oder der letzten Gründe derselben als Geist oder geistartig mit der sich hieran schließenden praktischen Stellung zu diesen göttlichen Mächten (Götter als Geber des Guten u. s. w.). Dabei stützt sich die Religion primär auf Offen-

barung, d. h. auf ein unmittelbares, dem Betreffenden selber überraschendes Aufleuchten jener Auffassung mit Gewißheit und Evidenz, sekundär auf Glauben, d. h. daß anderen, welchen die Offenbarung mitgeteilt wird, dieselbe ohne zwingenden Beweis gleichfalls einleuchtet. Daher haben alle Religionen etwas Individuelles an sich; daß gerade in der und der Weise ihnen die Evidenz göttlicher Mächte kommt, daß gerade die und die Gebräuche (Kultushandlungen) ihnen die göttliche Zuversicht und Kraft geben, läßt sich nicht allgemein von allen Menschen nachfühlen. Darum haben alle Religionen nur eine begrenzte Verbreitung gefunden, und selbst die verbreitetsten haben sich wieder in Parteien in sich geschieden, die einander nicht nachfühlen können, einander verwerfen und oft sich bekämpft haben. — Daß zwischen Religion und Wissenschaft seit alten Zeiten eine Art stiller oder offener Kampf gewesen ist, erklärt sich daraus, daß die Religion ihre individuelle Gewißheit (Offenbarung, Glaube) zugleich meist doch als eine Forderung an alle aufgestellt hat, während die Wissenschaft nur in den natürlichen Prinzipien, d. h. denen, welche, wie objektive Empfindung oder die mathematischen und logischen Elementargesetze, von jedem zugestanden werden, das sieht, worauf allgemein rekurriert werden kann. An und für sich kann die Wissenschaft nichts dagegen haben, die letzten Prinzipien der Dinge als geistig oder als einen Geist zu denken, aber für sie hat das zunächst den Wert einer Hypothese, bei der es auf ihre Verifikation durch die Folgerungen aus ihr ankommt. Die Wissenschaft kann dabei der Religion als psychische Thatsache zugeben, daß die Auffassung der Natur und ihre Wirksamkeit als im letzten Grunde persönlich etwas Sympathisches hat, eine freundliche Belebung der wissenschaftlichen und praktischen Exaktheit giebt und eine fröhliche Hoffnung über letzte Gründe und Ziele unterhält. — Wegen der individuellen Seite der Religionen ist gefordert Religionsfreiheit. Für die vergleichende Wertschätzung verschiedener Religionen ist maßgebend, wie jede von ihnen der Erhaltung und Förderung der Menschheit im Sinne von § 28 dient.

§ 53. Einen Versuch, unserem moralischen Standpunkt, so sehr er sich innerhalb der sicheren wissenschaftlichen Erkenntnis hält, doch einen religiösen Abschluß in der Weise nicht der philosophischen Hypothese, sondern freier Annahme von gewissen Punkten aus zu geben, könnte man etwa so machen. Das Sittliche wie all unser geistiges Leben entwickelt sich aus ursprünglich unwillkürlichen Bethätigungen und geht in diese fort und fort zurück; denn das Wenigste unseres

geistigen Lebens spielt an der Oberfläche des Bewußtseins. Von da aus stellt sich, gerade wenn unser geistiges Leben innerhalb der irdischen Bedingungen sich freudig entwickelt, schon durch das Zusammenstimmen von unorganischen, organischen, unbewußten und bewußten geistigen Elementen meist das Gefühl eines großen einheitlichen Hintergrundes ein. Dies ist allerdings bloß Gefühl und läßt sich nicht in wissenschaftlich-exakte Fassung bringen, ist aber dem Leben selbst wohlthätig als ein Zeichen von dessen geistiger Regsamkeit. Daraus, daß wir in uns und außer uns das Bessere zum Sieg bringen, obwohl nie ganz ohne Hindernisse, entsteht die Hoffnung, daß das immer mehr gelingen werde, und daß unser Geist, da er weder körperlich noch ein Gegenbild des Körpers ist (§ 2), auch in anderen Formen als den irdischen sich bethätigen könne (Reich Gottes und selige Unsterblichkeit). Auch dies Gefühl läßt sich nicht wissenschaftlich exakt machen, ist aber wertvoll als ein Zeichen, daß unser geistiges Leben kräftig ist und als reiches Leben wieder Vorstellungen des Lebens erzeugt. Daß wir das religiöse Gefühl nicht in wirkliches Wissen verwandeln können, kommt davon, daß wir nur Bedingtes erkennen; auch unseren Geist erleben wir unmittelbar nur als bedingte Kausalität, d. h. wie er unter Anregung eines Organismus und einer Außenwelt sich bethätigt, Gott aber müssen wir als unbedingte Ursache denken. Außerdem bleibt es hier darum stets beim Glauben als einer Gefühl und Phantasie ansprechenden und sich unmittelbar aufdrängenden Vorstellung, weil wir das Bedingte aus dem Unbedingten nie logisch ableiten können, da eben die Inhalte verschieden sind (§ 2). Wir müssen uns daher, ohne transcendentes Wissen zu behaupten, des getrösten, daß wir, indem wir das Beste nach der erreichten sicheren Erkenntnis in uns und anderen erstreben, den Willen Gottes vollbringen und für unsere etwaige Existenz über die Erde hinaus vorarbeiten. Aber wie wenig wir damit über eine hoffnungsfreudige Stimmung hinauskommen, erhellt sofort, wenn wir uns die Frage stellen, wie es zu erklären, d. h. von Gott aus zu verstehen sei, daß gerade die einflußreichsten historischen Religionen nicht die immanente, sondern die transcendente Moral und den einseitigen Spiritualismus vertreten haben, während vom anthropologischen Standpunkt dies ebenso erklärlich ist, wie daß Materialismus oder Sensualismus entstehen konnten, indem jedesmal nach ungenauer Auffassung das Moment, welches einer gemäß seiner individuellen Art besonders stark fühlt, zum alleinigen gemacht wird (§ 7).

§ 54. Die dritte Hauptart geistigen Lebens ist die ästhetische, das Wohlgefallen am Schönen, d. h. an dem, was im bloßen Betrachten oder Vorstellen gefällt unabhängig vom sinnlich Angenehmen, wissenschaftlich Wahren oder praktisch Zweckmäßigen. Die Darstellung des Schönen als solchen ist die ästhetische Kunst. Der ästhetische Zug, gewöhnlich verschmolzen mit anderen Bethätigungen (als Schmuck, Zierde, Putz, ideale Ausgestaltung, *belles lettres*), ist weit verbreitet; ja es ist auf Schmuck, Putz, Pracht gerade bei den Naturvölkern mehr Achtsamkeit verwendet worden als auf das Nützliche, d. h. auf das, was der Erhaltung und Förderung der dauernden Grundlagen menschlichen Lebens dient. Ästhetische Phantasie, in mannigfacher Beweglichkeit, durch Empfindung leise angeregt, ist eine Haupteigentümlichkeit des Menschen, und aus ihr hat sich erst die exakte Auffassung von Natur und Menschenwelt sehr allmählich heraus entwickelt; und sie bleibt auch dann noch immer ein Grundzug des Menschen, der aber von Mensch zu Mensch und von Rasse zu Rasse große Verschiedenheiten hat. Zwar das mathematisch-ästhetische Moment in seinem formalen Teil (Linien und Liniengebilden) hat merkwürdige Übereinstimmungen über die Erde gezeigt, aber im inhaltlichen Wohlgefallen hängt jeder Mensch und jede Gruppe zunächst von sich und ihrer physiologisch-psychologischen Konstitution ab, wobei der assoziative Faktor die Hauptrolle spielt. Das Wohlgefallen, das der Mensch innerlich an seiner Existenz oder Bethätigung fühlt, strahlt ihm begleitend aus seiner äußeren Gestalt und seinem äußeren Werk entgegen: jede Rasse kommt sich daher zunächst selber schön vor in Gestalt und in ihren Werken, obwohl bei näherer Bekanntschaft allmählich Annäherungen der Auffassung hervortreten.

§ 55. Um der Wichtigkeit des Nützlichen willen (des wirtschaftlichen, militärischen, technischen, wissenschaftlichen Lebens) ist in der Erziehung dahin zu wirken, daß das Ästhetische mehr ein Zusatz zum Nützlichen werde (das Geschmackvolle), wo nicht eine ganz besondere künstlerische Anlage da ist. Die speziell künstlerisch Begabten müssen dann ihr Talent zur Ausbildung bringen als eine Lebensrichtung neben anderen gleich wertvollen. Aufgabe der Wohlhabenden ist es, Künstler zu beschäftigen und ihre Werke populär zu machen durch Zugänglichkeit derselben und eventuell Vervielfältigung. Daß die tägliche Umgebung des Einzellebens geschmackvoll sei, d. h. am Nützlichen in angemessener Weise auch das Schöne ausgeprägt sei, ist zu erstreben; dagegen die hohe Kunst, das Schöne als Selbstzweck oder in Voll-

endung, sollte wegen der Seltenheit des Hervorragenden Mittelpunkt gemeinsamer Betrachtung sein (Monumente, öffentliche Kunstsammlungen, Theater, auch Gesang und Lied im großen Stil). Die Gegenstände dieser hohen Kunst sind zu nehmen aus dem wirtschaftlichen, militärischen, technischen, wissenschaftlichen, religiösen Leben, wie sie im Geist der Erhaltung und Förderung der Menschheit geführt werden, oder auf dieselben tendierten. Dies ergiebt die ästhetisch verklärte Weltauffassung. Nur wo eine theoretische und praktische Weltansicht sich auch eine ästhetische Ausgestaltung zu geben vermag, schlägt sie Wurzel in der Breite der Menschheit; denn die meisten Menschen haben als vorherrschende geistige Lebendigkeit die Phantasie. Des logisch-mathematischen Elementes, welches in der Wissenschaft vorwalten muß, sind viele Menschen zwar auch fähig, aber nur, wenn es verbunden ist mit Elementen, welche die Phantasie anregen. Wohlthätig wirkt Kunst aber immer nur, wo sie sich anlehnt an ein kräftiges organisches Muskel- und Denkleben; wo sie davon losgelöst ist, wird sie fad und kraftlos, die Phantasie schal und leer, gerade wie Gefühle, die sich nicht an ein starkes organisches Muskel- und Denkleben anschließen, leere Gefühle sind, nichtige Sentimentalität.

Sechster Abschnitt.

Die Geschlechtsverhältnisse.

§ 56. In alle bisher betrachteten physiologisch-psychologischen Hauptsysteme und die sich daraus ergebenden menschlichen Bethätigungen schlingt sich das sexuelle System mit den daraus resultierenden Eigentümlichkeiten. Die Geschlechtsanlage dient sowohl der Erhaltung der Gattung als zugleich der Erhaltung und Förderung des Einzellebens (gegen Schopenhauer). Mit der allmählichen Geschlechtsreife hat zunächst, wenn verfrühte Reizung vermieden wird, ein Wachsen und Sichkräftigen des individuellen Lebens statt, es entsteht von da aus geradezu ein Aufschwung des Einzellebens, und jedes Geschlecht sucht durch Anschluß an Gleiches (Freundschaften der Jünglinge unter sich, der Mädchen unter sich) Verstärkung der eigenen Art. In der Ehe des ausgereiften Mannes und der Frau dient die Sorge füreinander und für die Kinder zur höchsten Entfaltung aller Seiten menschlicher Natur. Im Durchschnitt leben verheiratete Männer länger als unverheiratete, unverheiratete Frauen entbehren, wo sie nicht Anschluß

an eine Familie finden, meist einen rechten Lebensinhalt. Im ausgereiften Leben gilt vom Geschlechtsumgang im engeren Sinne in der Ehe, daß er *modicus excitat*, also unter dieser Bedingung auch physisch das individuelle Leben fördert. Daß das beste unseres Individuallebens mit der Geschlechtsfunktion zusammenhängt, ergiebt sich aus negativen Instanzen. Den Eunuchen und Skopzen fehlt fast ausnahmslos Männlichkeit auch im psychischen Sinne, der höhere Flug der Phantasie, das geistige Fortstreben; dagegen ist stark bei ihnen Selbstsucht, Schlauheit, Falschheit, Hinterlist, Habsucht. Eine Beherrschung des sexuellen Triebes in der Jugend und, wenn erforderlich, später ist möglich; Beweis sind gerade die halbbarbarischen Völker (Indianer auf dem Kriegspfad), aber allerdings ist Muskelarbeit zur Ableitung des Triebes nötig.

§ 57. In bezug auf den Geschlechtstrieb ist also das, was der Erhaltung und Förderung der Menschheit, den Handelnden immer mit eingeschlossen, dient und somit das Sittliche ist: Entwicklung der Geschlechtsfunktion, aber so, daß sie bis zur Vollreife dem individuellen Leben allein dienstbar ist, von da ab zu Bethätigungen verwendet wird, welche sowohl dem Individualleben als der Fortpflanzung der Gattung dienen. Bei Kindern ist zu achten auf die Gefahr der Selbstbefleckung; im Jünglingsalter wäre ein offenes, aber vertrauliches Wort über das Geschlechtsleben sehr am Platz, der jetzige Zustand mit seinen Allgemeinheiten, neben denen jeder sich selbst und seinen Bekannten mit fragmentarischen halb schreckhaften, halb begehrlichen Gedanken überlassen bleibt, ist schädlich. Indem der Jüngling lernt sich zusammennehmen mit ermüdender Muskelarbeit als ableitender Hilfe, oder eventuell einigen Tagen selbstverordneten Fastens, ist er doch dem geistigen Reiz der Frauenwelt nicht fern zu halten (Gesellschaft, Tanz), damit die Phantasie in dieser Hinsicht stets eine Regelung habe an der Wirklichkeit. Gegen stürmische momentane Anwandlungen muß in ihm eine Gegenkraft geschaffen werden vom Wohlwollen aus in dem Bewußtsein, daß eine gelegentliche außereheliche Erstickung des Triebes notwendig mit einer Degradation des weiblichen Geschlechts verbunden ist, also das Gegenteil von Erhaltung und Förderung der Menschheit wirkt. Denn im Weibe tritt es klärlich zu Tage, daß seine Geschlechtsfunktion nur sittlich ist, wenn sie Mann und Kind mit Bethätigung für beide einschließt. Daß das Weib auf Kinder angelegt ist, zeigt sein ganzer Bau, der vom Becken beherrscht ist; ebenso ist des Weibes Muskel-

thätigkeit und Denkthätigkeit eine der kleinen und doch so nötigen und förderlichen Fürsorge für Kinder im Anschluß an den Mann und dessen ferne Ziele erstrebende Muskel- und Denkkraft. Die Erziehung der Mädchen muß daher eine solche sein, welche auf den Beruf der Mutter und Gattin hinzielt, und selbst ihre geistige Ausbildung muß immer die Seiten des Gemüts und der nächsten Phantasie sowie das Verständnis vom Detail des Lebens im Auge haben.

§ 58. Beim Manne ist das Geschlechtsleben nicht so zentral, d. h. es ist nicht Anknüpfungspunkt aller anderen Bethätigungen. Es kann daher sein Leben hoch entwickelt sein vor der Ehe und selbst ohne sie. Aber Ehelosigkeit bringt leicht etwas Ungeselliges und Mißtrauisches in den Mann; wer für die geistigen Eigentümlichkeiten der Frauen nicht empfänglich ist, für ihre Sorge um das momentane Bedürfnis und die kleinen Dekorationen des Lebens, bekommt etwas Rauhes und Herbes in seiner sonst vielleicht wohlmeinenden Art, und faßt das sexuelle Leben leicht roh auf. Grundsatz muß daher sein Verheiratung jedes Mannes und jeder Frau; wo dies in einem Fall nicht geschieht, bedarf es stets besonderer Motivierung, die in inneren und äußeren Umständen liegen kann. Wegen der numerischen Gleichheit der Geschlechter um die Zeit der Pubertät ist Monogamie die einzig zulässige Form der Ehe. Monogamie wäre zwar auch ohne das die relativ beste Form der Ehe, weil eine Gemeinschaft des Zusammenlebens am leichtesten so entsteht, aber ohne jene Thatsache würde man immer unter Umständen zu Ausnahmen neigen, wie die frühere Theorie auch bei uns in diesem Punkte daher meist unsicher war. Wegen der Gleichheit der Grundzüge menschlicher Natur in Mann und Weib trotz der formalen Verschiedenheit beider ist die Ehe ein Verhältnis von Gleichen, verlangt Freiwilligkeit beim Eingehen, muß fort und fort sich gründen auf dauernde individuelle Anziehung, welche sowohl leibliche wie geistige Anziehung sein kann. Da bei der Kompliziertheit menschlichen Wesens und der Dunkelheit des eigentlichen Detailgrundes der individuellen Anziehung sich manche Seiten beider Gatten erst im Zusammenleben voll entwickeln, so ist Trennung der Ehe auch bei wechselseitiger Treue (wegen dauernder Unverträglichkeit) nicht ausgeschlossen, muß aber im Interesse der Gatten selbst erschwert werden durch längere Bedenkzeit und durch längere Möglichkeit, das Verhältnis wieder aufzunehmen.

§ 59. Für die Kinder, welche aus der Ehe hervorgehen, ist gefordert sittliche Erziehung, leibliche und geistige Einführung in die

bürgerliche Selbständigkeit des Lebens. Aber Kinder sind nicht einziger Zweck der Ehe, dieser ist auch das leibliche und geistige Zusammenleben der Gatten; auch der Geschlechtsumgang in der Ehe, der nicht Kinder zur Folge hatte oder nicht zum Ziele hatte, soweit er leiblich und geistig anregend wirkt, ist ein sittliches Gut und darf als sittliche Freude voll empfunden werden. Kinder müssen dabei gesucht werden, soweit beide Eltern leiblich und geistig der Erziehung derselben gewachsen sind, also die Wohlhabenden müßten mehr, die Ärmeren weniger Kinder haben; das letztere würde schon eintreten, wenn die Ärmeren mehr getrennte Betten und, sobald kleine Kinder da sind, getrennte Schlafstuben haben könnten. Kinderlose Eltern, wenn sie irgendwie dazu geeignet sind, sollten verwaiste Kinder als eigene annehmen.

Siebenter Abschnitt.

Recht und Staat.

§ 60. Nach § 32 ist der Inbegriff der allgemeinen sittlichen Forderungen, d. h. derjenigen Forderungen von Mensch zu Mensch, ohne deren Erfüllung ein Zusammenleben der Menschen mit individueller Bethätigung gar nicht bestehen könnte, das Recht. Solche Rechtsforderungen sind: Sicherheit der Person und des Eigentums, Möglichkeit des Sachgüteraustausches und der Erwerbsgelegenheit, Eherecht, Freiheit des geselligen Verkehrs zur Erholung, Freiheit der wissenschaftlichen, der künstlerischen Bethätigung, des religiösen Lebens, sowie Freiheit der Vereinigung zu solchen erlaubten Zwecken. Eine einheitliche Zusammenfassung einer Menge von Menschen zum Zweck der Aufrechterhaltung und Durchführung aller Seiten des Rechts unter ihren Angehörigen mit festen Einrichtungen und in einem vom möglichen Wechsel der Mitglieder unabhängigen Bestande ist ein Staat. Da die Menschheit sich zunächst in Gruppen darstellt, die durch geschichtliche Verhältnisse oder natürliche nähere Verwandtschaft zusammenhängen, so sind Einzelstaaten die Voraussetzungen aller sittlichen Bethätigung, doch so, daß ein Völkerrecht unter diesen Staaten zu erstreben ist, welches selbst den allgemeinen Rechtsforderungen entspricht. Recht und Staat sind so die Vorbedingungen einer gedeihlichen sittlichen Entwicklung, aber sie fallen mit dieser nicht zusammen (gegen Plato, Aristoteles, Hegel); denn beide müssen vieles frei

lassen, was der Einzelne in individueller Bethätigung für sich oder in Vereinigung mit Gleichgestimmten (oft, aber nicht notwendig, kirchlichen Gemeinschaften) ausfüllt, aber immer so, daß er Staat und Recht selbst als die Voraussetzungen seiner näheren Bethätigung anerkennt. Wo Staat und Recht dem individuellen Leben und seiner Ausgestaltung nach eigener Überzeugung nicht Raum lassen, sondern das Leben der Einzelnen ganz bestimmen und leiten wollen, werden sie sittliche Tyrannei und verderben mit der individuellen Freiheit, ohne welche eine gedeihliche Entwicklung des sittlichen Lebens selbst nicht statthaben kann (§ 32), die Sittlichkeit selbst.

§ 61. Der Inbegriff der Befugnisse, welche erforderlich sind, den Staatszweck fort und fort zu realisieren, ist die Staatsgewalt. Von wem diese geübt wird und in welcher näheren Weise, also über die Verfassung, liegt im Begriff des Staates als der Rechtsgemeinschaft oder Rechtsgenossenschaft an und für sich nichts, da der Zweck jeder Genossenschaft durch sehr verschiedene Verfassungen erreicht werden kann. An sich sind daher Monarchie, Aristokratie und Demokratie oder eine aus allen diesen gemischte Verfassung gleich sehr zulässig. Es ist nur zu verlangen, daß die Staatsgewalt im Sinn und Geist des Rechtes als Schutz und Förderung aller rechtlichen Seiten des menschlichen Lebens geübt werde. Das Ideal ist hier die politische Freiheit der Bürger, welche besteht in der Ruhe des Geistes, die aus dem Gefühl der Rechtssicherheit entspringt. Determinierend für eine bestimmte Verfassung innerhalb jedes Volkes ist dagegen das Moment, daß die Verfassung von ihm als seiner individuellen Art angemessen empfunden werde; denn nur dann ist die individuelle Bethätigung allseitig möglich und damit auch kräftig und wirksam. Völker, die auf individuelle Freiheit in ihren persönlichen Lebensverhältnissen halten, legen Wert auf Mitwirkung bei der Regierung des Staates, gewöhnlich durch Wahl von Repräsentanten, welche dann selbst wieder mehr oder weniger auf die allgemeine Leitung des Staates von Einfluß sind; sie haben nach einem Ausdruck von Priestley außer der *civil* auch *political liberty*. Hier tritt dann das Prinzip der Majorität bei Wahlen und Abstimmungen ein; es gründet sich in der Rücksicht, daß menschlicherweise bei Gleichheit der Abstimmenden nur durch dies Verfahren Einheit des Willens erreichbar ist. Seine Remedur liegt in der notwendigen Übereinstimmung aller Faktoren der Staatsgewalt zur Gültigkeit der Gesetze, in Erschwerung des Verfahrens bei fundamentalen Staatsfragen (z. B. Verfassungsänderungen), in einem angemessenen Wechsel der

beweglichen Faktoren der Staatsgewalt (Neuwahlen nach nicht allzulanger Zeit), in größerer Beachtung der oft bedeutenden Minoritäten.

§ 62. Da das positive, d. h. in anerkannter Übung stehende Recht eines besonderen Volkes und Staates von Haus aus ein Ausdruck seiner besonderen Verhältnisse natürlicher und geschichtlicher Art ist, und nicht ursprünglich auf dem Wege vollendeter rechtlich-sittlicher Überlegungen zu stande kommt, so wird es oft nach allmählicher Veränderung der natürlichen und geschichtlichen Verhältnisse diesen nicht mehr entsprechen. Das Bedürfnis der Ausgleichung des bestehenden positiven Rechtes mit den neuen Verhältnissen treibt dann zu einer Ergänzung und Modifikation desselben durch das, was man Billigkeit nennt, welche ihrem Wesen nach ist: Accommodation des den früheren Verhältnissen entsprechenden Rechtes an die neuen Verhältnisse. Wird die Accomodation vollständig durchgeführt, so entsteht ein neues positives Recht, aber auch bei diesem kann dasselbe Bedürfnis später wieder eintreten. Bei allen Rechtsbildungen der Völker sind solche anfänglich stillschweigend sich vollziehende Umwandlungen zu beobachten, welche aus dem Prinzip der Billigkeit = unvermeidliche Accommodation zu begreifen sind. In diesem Sinne ist die Billigkeit der geschichtlichen Rechtsbildung immanent, und die wünschenswerte Übereinstimmung von Wort und Sinn macht daher in längeren Zeitabschnitten eine Revision des positiven Rechtes erforderlich. In einer anderen Bedeutung muß die Billigkeit dem einzelnen positiven Gesetz und seiner Handhabung von vornherein ausdrücklich immanent sein. Das Gesetz ist allgemein, eben deshalb deckt es sich nie ganz mit der Mannigfaltigkeit des Lebens (Aristoteles); im Strafgesetz ist daher jetzt dem Richter die Befugnis gelassen, nach der Individualität des Falles zwischen verschiedenen Strafmaßen und Strafarten eine Auswahl zu treffen. Etwas Ähnliches fehlt im Zivilrecht und seiner Handhabung noch. Aber auch hier könnte einem Kollegium von Richtern z. B. die Befugnis gelassen sein, in einem Fall, wo etwa von fünf Stimmen zwei so, drei entgegengesetzt entscheiden, die Sache von sich aus an einen weiteren Kreis von Richtern zu verweisen, und falls sich hier auch annähernde Stimmengleichheit ergäbe, müßte das Gericht gehalten sein, dem Kläger und dem Beklagten einen Vergleich zu oktroyieren, aber mit mehr Vorteil für den Teil, welchem die Majorität zuneigte.

§ 63. Die juristische Zurechnung geht auf die Frage hinaus: war der Mensch im stande, sein Wollen, sein Begehren, seine Affekte

zu beherrschen durch die Vorstellung der möglichen Folgen seiner Handlung? Sie setzt voraus Modifikabilität der Begehrungen durch Vorstellungen mit ihren bez. Wertschätzungen, also die gewöhnliche physiologisch-psychologische Gesundheit (§ 5), und die Art der Auffassung menschlicher Verhältnisse, wie sie im allgemeinen gerade in dieser Rechtsgemeinschaft üblich ist. In dieser Modifikabilität giebt es nach wissenschaftlicher Erfahrung Grade zwischen absoluter Zurechnung und absoluter Unzurechnungsfähigkeit, die daher noch mehr als bisher in Betracht zu ziehen sind. Die Strafe, d. h. Strafandrohung des Staates, knüpft an die Erfahrung an, daß in sicherer Aussicht stehende unangenehme Folgen gewisser Handlungen zur Vermeidung dieser Handlungen selbst ein Impuls werden (§ 20), ein Satz, auf welchem ein großer Teil dessen beruht, was man Lernen aus Lebenserfahrung nennt. Die Strafandrohung ist somit eine Hilfe zur Selbstbeherrschung. Ist die That doch begangen, so muß das in der Strafandrohung angekündigte Übel verwirklicht werden, einfach als Ausdruck des Ernstes, mit dem die Strafandrohung gemeint war, und ohne den sie ihren eigenen allgemeinen Zweck schon im voraus verfehlen müßte. Stellt sich heraus, daß auch die vollzogene Strafe und was dabei etwa zur rechtlich-sittlichen nachträglichen Erziehung des Verbrechers geschehen kann, ohne der Strafe den Charakter einer Unannehmlichkeit zu nehmen, doch bei diesem bestimmten Individuum ihre Absicht nicht erreicht, so könnte erwogen werden, ob dasselbe nicht für längere Zeit oder dauernd einer staatlichen Anstalt zu überweisen ist, wo es unter strammer Zucht gehalten und so vor neuen Gesetzesübertretungen bewahrt wird. Neben den Strafanstalten und Besserungshäusern in diesem Sinne müßte es aber von Staats wegen auch Arbeitshäuser geben, in welchen Individuen, die nur unter steter Leitung gedeihen, Aufenthalt und Beschäftigung finden, wenn sie sich selbst dorthin meldeten, und dort zu sein, dürfte ihnen von niemand als Schande vorgeworfen werden. Es giebt solche Menschen, und sie wissen es oft selber ganz gut; ein Teil der ständigen Bevölkerung unserer Strafanstalten gehört zu ihnen.

§ 64. Das positive Recht eines Staates und seine Verfassung kann mit den rechtlich-sittlichen Forderungen in Konflikt kommen: 1) wenn an einem den früheren Verhältnissen entsprechenden Rechte festgehalten wird, während neue Verhältnisse eine angemessene Umänderung fordern, wenn also der § 62 beschriebene Prozeß gehemmt wird; 2) wenn Recht und Staat das Leben der Bürger nicht bloß in

den allgemeinen Forderungen von Mensch zu Mensch bestimmen wollen, sondern die individuelle Ausgestaltung des Einzellebens gleichfalls zu regeln unternehmen, m. a. W. keine wissenschaftliche, religiöse, künstlerische, gesellige u. s. w. Freiheit (§ 60) gestatten. Für diese Fälle des Widerstreits zwischen dem gerade herrschenden positiven Recht und den rechtlich-sittlichen Forderungen muß daher Fürsorge in der Staatsverfassung getroffen sein durch Möglichkeit der Reform, d. h. der Umänderung des bestehenden Rechts in positiv rechtlichen Formen. Wo diese Möglichkeit gegeben ist, da haben die Bürger daher derselben sich zu bedienen, wenngleich die Wirksamkeit derselben langsam sein sollte. Wo aber solche Möglichkeit nicht vorgesehen ist, oder sich dauernd als unwirksam erweist, da ist in der Geschichte stets Revolution eingetreten, nicht immer bloß von unten, sondern noch öfter von oben. Ihr allgemeiner Begriff ist, Umänderung des bestehenden positiven Rechts oder der Verfassung in nicht positiv-rechtlichen Formen. Der Revolution ist daher ihrem Begriff nach Anarchie keineswegs wesentlich, und bei allgemeiner Überzeugung von der sachlichen Richtigkeit ihrer Forderungen kann sie sich sehr ruhig vollziehen, aber sie trägt die Gefahr der Anarchie und dadurch der Entfesselung rechtswidriger Elemente in sich, und es ist daher nur in äußersten Notfällen von ihr Gebrauch zu machen, und nach ihr sofort dafür zu sorgen, daß von da ab innerhalb des neuen Rechts und der Verfassung eine Möglichkeit der Reform statthabe.

§ 65. Im Interesse der individuell-freien Bethätigung ist naturrechtlich gefordert (§ 60) die Möglichkeit des Verkehrs der Angehörigen des einen Staates in jedem anderen, und wegen des Momentes der Rücksicht auf Erwerbsmöglichkeit aller (§§ 43, 44) ist insbesondere gefordert, daß kein Staat, kein Volk seine Güter und Produkte dem Austausch mit anderen grundsätzlich verschließe. Das Ideal ist, daß der Einzelne, obwohl einem bestimmten Staate angehörig, frei und sicher von Volk zu Volk ziehen kann unter dem Schutze eines internationalen Verkehrsrechtes, für dessen Aufrechterhaltung alle Staaten gleich sehr Sorge tragen. Es ist dazu weder nötig noch wünschenswert, daß eine Art von Universalstaat auf der Erde entstehe; denn die Existenz von einzelnen besonderen Staaten hat ihre bleibende berechtigte Grundlage an der formellen Ähnlichkeit in Denk-, Gefühls- und Willensart, welche besonderen Gruppen es stets wünschenswert machen wird, sich besonders eng zusammenzuschließen. Diese Eigentümlichkeiten eines Volkes, einer Rasse entsprechen der Individualität,

der physischen und psychischen, im Einzelleben; wie dieses sich nur nach ihr freudig und kräftig zu entwickeln vermag, so auch Völker und ganze Rassen, aber darum bleiben die gleichen Grundzüge menschlicher Natur im Einzelleben und im Leben von Völkern und Rassen doch dasjenige, welches von Mensch zu Mensch und von Gruppe zu Gruppe das Band der Menschheit bildet. Wissenschaft, darauf gegründete technische Kultur als Beherrschung der Natur sind einer allgemeinen Auffassung zugänglich, in Kunst, Religion, freier Geselligkeit wird immer das Individuelle und Nationale mehr hervortreten, aber auch hierin ist ein Übergreifen von einer Gruppe zur anderen durchaus gewöhnlich, und das Ziel ist, daß neben dem in allen Gleichen auch an dem mehr von Gruppe zu Gruppe Individuellen die Menschen Freude und Teilnahme an einander gewinnen, wie ja in Kunst und Litteratur eine solche Weltbürgerlichkeit neben großem Wertlegen auf die eigene Nationalität vielfach schon da ist. Der Abschluß einer Gruppe von Menschen in ihre Eigenart hat die große Gefahr, daß damit neben ihren besonderen Tugenden auch ihre besonderen Fehler so stark entwickelt werden, daß schließlich die letzteren die ersten überwuchern, wie so etwas bei Griechen und Römern allerdings statthatte.

§ 66. Die Grundlagen des Gedeihens eines Volkes sind: eine gesunde, gut genährte Konstitution der Einzelnen mit einer an Arbeit geübten Muskelkraft und in Beziehung auf sie auch entwickelten Intelligenz, und Lust und Freude aller an der Gesamtart. Die erste Frage, die sich daher ein Volk zu stellen hat, wenn es seines Gedeihens sicher sein will, ist die: sind deine Angehörigen gut ernährt, so daß Gesundheit nicht bloß soviel, wie zur Lebenserhaltung schlechterdings nötig, da ist, sondern auch noch ein Überschuß von Muskelkraft? Die zweite Frage ist dann: wird diese Muskelkraft auch durch Übung gestählt, d. h. hat das Volk zu arbeiten und sich soweit zu plagen, daß die Muskeln anstrengende und doch nicht aufreibende Bethätigung finden? An dritter Stelle folgt die Erwägung, ob durch die Art der Muskelbethätigung auch die Intelligenz mehrseitig mitentwickelt wird, sodaß eine gewisse Leichtigkeit entsteht, Neues nicht nur aufzunehmen, sondern auch selbst zu finden. Viertens fragt es sich, ob durch die ganze Lebensbethätigung ein rüstiges Gefühl der Freudigkeit erzeugt wird, sodaß dies Zusammensein in sich mit dem Verkehr nach außen als etwas Wertvolles und in aller Weise zu Erhaltendes empfunden wird. Absichtlich ist hier unter den Bedingungen

des Gedeihens einer Nation vorangestellt die Muskelkraft und die Intelligenz in stete Beziehung zu ihr gesetzt. Der Geist als Intelligenz ist mächtig auf Erden nur in Verbindung mit Muskelkraft. Muskelkraft beruht aber auf einem Überschuß, den das vegetative System fort und fort zu liefern hat, und dies liefert ihn nur bei guter Ernährung, und geübt und erhalten wird jene Muskelkraft bloß durch ernstliche Muskelarbeit. Wer daher Geist auf Erden will herrschend haben, muß auf Muskelkraft Wert legen.

§ 67. Bloß im Überblick gesprochen kann man daher allerdings sagen: für Erhaltung und Weiterbringung der Menschheit ist besser tüchtige Muskelkraft als feines Nervenleben. Letzteres führt zu jämmerlichen Existenzen auch in geistiger Hinsicht, jenes erhält die starke Grundlage menschlichen Daseins, auf welcher sich dann auch geistiges Leben im speziellen Sinne rüstig und kräftig zu erheben vermag. Alle schlecht genährten Nationen haben es nie zu mehr als zu angstvollen und traumartigen Vorstellungen über die Welt und die Natur der Dinge gebracht. Die gut genährten und rüstigen haben zwar starken irdischen Sinn gezeigt, aber der Ausblick auf den Himmel hat ihnen nicht gefehlt, und sie haben die größten und reellsten Gedanken über Welt und Dinge zu stande gebracht. Da Macht auf Erden herrscht und allein herrschen kann, weil sie als Muskelkraft allein einen nachhaltigen Bestand der Menschheit sichert, so gilt es, sie sich zu erhalten, aber dabei zu disziplinieren, d. h. aus roher Gewalt Kraft und Macht herauszubilden, welche dem Recht als den allgemeinen Forderungen freien menschlichen Zusammenlebens dient.

Vierter Teil.

Schlussbetrachtung zur Metaphysik und Moral.

§ 1. Nachdem die Metaphysik die Frage behandelt hat: was können wir wissen? und die Moral die andere: was sollen wir thun? bleibt noch die dritte Frage: was dürfen wir hoffen, über die Erde hinaus hoffen? Nach der Metaphysik konnte der Materialismus weder eine unmittelbare Gewißheit sein, noch auch zufolge den Ergebnissen der exakten Naturwissenschaft als Hypothese aufrecht erhalten werden; der Monismus, welcher den Geist als Gegenbild des Körpers faßt, war gleichfalls in keiner Form als begründet anzusehen; der Spiritualismus in dem Sinne, daß unser Geist, bei jedem sein eigener, eine eigentümliche Wesenheit ist mit eigentümlichen über die Empfindung hinausgehenden Inhalten, blieb noch immer philosophisch über die menschliche Seele das letzte Wort. Mit dem Tode kann daher die Seele nicht vergehen, sondern sie muß irgendwie als eigentümliche Wesenheit bleiben und wirken. Aber wie? darauf ist die Antwort nicht bereit. Da es trotz der eigentümlichen Wesenheit der Seele im gegenwärtigen Leben feststeht, daß sie nur im Zusammenhang mit einem Organismus und einer Außenwelt diese ihre Wesenheit bethätigt, so ist wahrscheinlich, daß sie überhaupt nicht spontaner, aus sich allein wirkender Geist ist, sondern der Anregung bedürftiger Geist, wenn sie auch dann über das in der Anregung Gegebene hinausgeht. Danach bietet sich der Gedanke dar, daß Gott die leibfreie Seele unmittelbar erregt, und so böte sich zugleich die Aussicht auf selige Unsterblichkeit. Aber dieser Gedanke ist philosophisch nicht mehr als eine mögliche freundliche Hoffnung, da Gott selber als einheitlicher Weltgrund zwar durch viele Züge der Wirklichkeit nahe gelegt wird, aber nicht eigentlich verifiziert werden kann.

§ 2. Da zwar das formale Ich, die Verknüpfungsmöglichkeit der Empfindungen und Vorstellungen, dem einheitlichen Wesen der Seele zugeschrieben werden muß, das inhaltliche Ich aber, daß ich der und der bin mit den und den physiologisch-psychologischen Eigenschaften

und Erlebnissen, unzweifelhaft durch den Organismus bedingt ist, wie die krankhaften Erscheinungen des doppelten Ich u. ä. zeigen, so könnte die Vermutung entstehen, daß unsere Seele, an sich bloß formal, nach dem Tode nichts von der im Leben erreichten Entwickelung bewahrte, sondern es mit ihr ginge, wie mit einem chemischen Elemente, das, soviel Verbindungen es auch schon durchgemacht hat, doch, wenn aus der letzten gelöst, immer wieder das ist, was es ursprünglich war, und bereit bleibt, mit unverminderter Kraft in neue Verbindungen einzutreten. Man würde dann annehmen können, daß die Seelen immer, so lange unser Weltlauf dauert, wiederkehren in menschliche Leiber, aber ohne Bewußtseinsmöglichkeit dieser Wiederkehr. Verifizirt kann die Annahme nicht werden; denn daß es uns namentlich in der Jugend zuweilen so ist, als ob wir das, was uns gerade umgiebt, schon einmal erlebt hätten, würde 1) gegen die eben gemachte Vermutung verstoßen, ist aber 2) eine der zahlreichen Erinnerungstäuschungen, welche in der Breite des gesunden und noch mehr im krankhaften geistigen Leben vorkommen. Es scheint uns jene Erfahrung immer nur aufzustoßen, wo wir uns durch die Umgebung sehr angeheimelt finden oder lange auf sie gespannt waren, so daß die Erinnerungstäuschung entsteht, entweder weil wir wirklich in unseren Gedanken unter anderen Ausmalungen auch die jetzt gegebene Wirklichkeit schon durchgemacht haben, oder weil uns diese Wirklichkeit so sympathisch anspricht, wie es uns sonst nur eine längst gewohnte Umgebung thut.

§ 3. Unsere Hoffnung über die Erde hinaus ist also, streng genommen, die Gewißheit, daß unsere Seele nach ihrer formalen Seite im Tode nicht vergehen kann. Das Weitere, ob selige Unsterblichkeit bei Gott, ob Wiederkehr in neuen Organismen, kann nicht verifiziert werden, aber etwas derart muß statthaben, insofern eben die Seele existiert und als seiend auch irgendwie wirken muß. Auch bei der zweiten Seinsweise können wir unserem gegenwärtigen Leben ein großes Ziel geben, nämlich mit daran zu arbeiten, daß die wiederkehrenden Seelen solche organische, äußere und gesellschaftliche Bedingungen ihres erneuten Bewußtseins finden, wie wir etwa alle sie unseren Kindern und Enkeln wünschen, gesunde Körper, leichte Entwickelbarkeit der physiologisch-psychologischen Anlagen, ausreichende und nicht zu schwer gemachte Lebensmöglichkeit, was die äußeren Mittel betrifft, ein heilsames geistiges *milieu* durch wohlthätige und fördernde staatliche, wissenschaftliche, künstlerische, religiöse Zustände der betreffenden Gemeinschaft, und eine Erziehung in denselben, welche nach den effektiven

Gesetzen menschlicher Natur verfährt und uns dadurch die vielen Verfehlungen trotz eifrigster Bemühungen erspart, die wir jetzt haben durchmachen müssen. Indem wir an alledem arbeiten, würden wir dann gewissermaßen für unsere eigene Zukunft mitarbeiten.

§ 4. Bei dem anderen Gedanken, dem der seligen Unsterblichkeit bei Gott, müssen wir uns hüten, uns in die Gerichtsvorstellungen hineinzueifern, welche mit der wissenschaftlichen Erkenntnis des moralischen und überhaupt geistigen Lebens nicht bestehen. Unser moralisches Leben kann sich nur erheben auf Grund unseres allgemeinen geistigen Lebens, und dessen Entwicklungsfähigkeit ist unzweifelhaft körperlich bedingt, wie die Idiotie als angeborene Schwäche zeigt und die moralische Entartung, welche dauernd oder vorübergehend infolge pathologischer Zustände eintritt. Daß wir also geistig normal sind und innerhalb dieser Normalität auf Grund moralischer Anlagen uns mit Selbstthätigkeit der Erhaltung und Förderung der Menschheit, uns selbst mit eingeschlossen, widmen können, ist nicht Werk unseres Willens, sondern ist, religiös ausgedrückt, Gnade und trotz aller Mühe und alles Ringens Seligkeit, menschliche Seligkeit, die wir aber doch nicht hingeben würden z. B. um den Preis beständiger Lustgefühle, aber mit Wahnsinn; wo wir solche krankhafte Erscheinungen antreffen, wenden wir uns mit Entsetzen ab. Sinnliche Lustempfindungen muß allerdings unser Leben soweit haben, daß es überhaupt bestehen kann, und wo das nicht ist, suchen wir zu helfen oder wünschen den Tod herbei, ohne ihn doch selbstthätig herbeizuführen, weil das irdische Dasein zur Zeit die einzige Art ist, wie wir höheres geistiges Leben kennen und es daher, solange es irgend bestehen mag, als dieses heilig halten. Aber die sinnliche Lebensfreudigkeit hat uns nur Wert als Grundlage für höheres geistiges Leben in dem in Metaphysik und Moral ausgeführten Sinne. Wo wir die gleiche Auffassungsweise nicht finden, da suchen wir gleichfalls zu helfen, aber nicht durch Zwang, soweit er nicht Rechtszwang ist, sondern durch Darstellung der höheren Art als weckendes Beispiel, und wo wir nichts damit erreichen, da beklagen wir das Unglück der Betreffenden und wünschen nicht Verdammung, sondern Erlösung derselben von dem Geschick, unter dem sie stehen und von dem sie nur von innen aus, wenn vielleicht auch mit Hilfe äußerer Anregung, befreit werden können.

§ 5. Das Verhältnis der Philosophie zum Leben, d. h. zu den ohne wissenschaftliche Reflexion in uns entstehenden Denk- und Handlungsweisen, ist in Metaphysik und Moral wiederholt zur Sprache gebracht

worden. Unmittelbar glauben wir die Sinnesdinge von Angesicht zu Angesicht zu sehen, unmittelbar sind wir überzeugt, daß die Sinnesdinge farbig, warm, kalt, süß, bitter u. s. w. sind, unmittelbar glauben wir Substanzen vor uns sinnlich zu haben und die Einwirkungen der Dinge aufeinander mit Händen zu greifen; das Übersinnliche durchzog ursprünglich dem Menschen die Welt mit gleicher Unmittelbarkeit, und noch reden wir in ähnlichem Sinne in dem und jenem Fall vom Finger Gottes, noch glaubt sich der Mystiker durchleuchtet von Gottes Glanz oder spürt fühlbar das Wehen seines Geistes; daß unser Wille frei ist und grundlos wählen kann zwischen Verschiedenem und, hat er bloß Eines vor sich, es wählen oder verwerfen kann, das wahre und das bloß scheinbare Gut wählen kann, wird immer noch von vielen als unmittelbare tägliche Erfahrung beschrieben und, wir können nicht leugnen, es ist uns selbst unmittelbar oft so zu Mute. Nichtsdestoweniger ist nach den gegebenen Ausführungen in Metaphysik und Moral das alles nicht so, sondern unter dem unmittelbaren geistigen Leben tauchen auch allerlei Gedanken auf, welche allmählich, freilich in sehr langer geschichtlicher Arbeit, dazu geführt haben, dem Unmittelbaren selbst nicht in allen Stücken letzten Glauben zu schenken, sondern nach bestimmten, festen, unzweifelhaften Regeln vieles von demselben zu korrigieren und ganz anders zurechtzurücken, als es sich zuerst darstellt.

§ 6. Es wird niemand, der überhaupt wissenschaftliche Reflexion durchgemacht hat, daran zweifeln, daß wir es im Sinnlichen wie im Übersinnlichen nie unmittelbar mit den Dingen, sondern mit unseren Vorstellungen von den Dingen zu thun haben, daß die genaue Erfahrung zu einer ganz anderen Ansicht von den äußeren Dingen führt, als sie uns die nächste Wahrnehmung zeigt, daß Substanz und Ursache immer nur ein zu gewissen Erscheinungen Hinzugedachtes ist, daß wir auch unseren Geist nie an sich, sondern stets nur in Relation mit einem Organismus kennen, daß die psychologische genauere Kunde an der angeblichen unmittelbaren Freiheit unseres Willens vieles zu modifizieren findet u. s. w. Nun ist aber das Eigentümliche, daß durch die Reflexionserkenntnis die unmittelbare Auffassung keineswegs verschwindet, sondern nach wie vor bleibt; wir glauben das alles noch so unmittelbar zu erleben, wie ehe wir wissenschaftlich belehrt wurden, wir sind nur dann überzeugt, daß dem nicht so ist, und verfahren im wissenschaftlichen Denken und überlegten Handeln nach anderen Gesichtspunkten, als den unmittelbaren. Vielen Geistern fällt dies geistige

Doppelleben gar nicht schwer, es geht ihnen etwa damit, wie mit der griechischen Mythologie, in der Dichtung genießen wir ihre Gestalten und freuen uns daran, aber in wissenschaftlicher und praktischer Auffassung verfahren wir selbstverständlich ganz anders. Aber nicht wenige Geister finden sich in dies Doppelleben nicht; nicht die genauere und reflektierte Auffassung ist ihnen die Wahrheit, sondern das Unmittelbare, sich immer wieder Hervordrängende scheint die Bürgschaft auch der Wahrheit sein zu müssen. In diesem Sinne hat die schottische Schule, hat Fr. H. Jacobi argumentiert, im Altertum Cicero, falls er den Standpunkt natürlicher Gewißheit selbst erdacht hat, und da in Religion namentlich die wissenschaftliche Reflexion bald hinter dem zurückzubleiben schien, woran dem unmittelbaren geistigen Leben so viel lag, so erhielt von da aus dieser Standpunkt einen Zuwachs an Gewicht. Die wissenschaftliche Auffassung selber, wo sie sich streng an das Verifizierbare hielt, ließ darüber hinaus dem Unmittelbaren im geistigen Leben einen großen Raum, überwies diesem die religiösen, die sittlichen Aufstellungen, und so wurde eine bunte Mischung von Unmittelbarem und Wissenschaftlichem vielfach herrschend und ist es noch immer.

§ 7. Wem der Versuch, das Unmittelbare im geistigen Leben durch die wissenschaftliche Reflexion zu prüfen und nach Befund zu korrigieren, sein geistiges Leben selber zerrüttet, dem ist der Rat zu geben, bei dem Unmittelbaren zu bleiben, aber als einer individuellen Ansicht. Es kommt so etwas ja vor auch in sonstigen Beziehungen, jeder von uns hat kleine Seiten an sich oder Winkel des Herzens, worin er sogar idiosynkratisch ist. Aber eben als besondere, wenn auch oft weit verbreitete, Individualität muß das angesehen werden, auch was die wichtigsten Fragen betrifft; denn von Zeitalter zu Zeitalter, von Nation zu Nation, von Rasse zu Rasse wird man darin Verschiedenheiten nicht nur, sondern Entgegensetzungen finden, die sich doch alle als unmittelbare persönliche Gewißheiten vorkamen und als heilige Überzeugungen, an denen nicht gerüttelt werden dürfe, ohne daß Hoffnung und Freudigkeit in Leben und Sterben dahin schwinde, oder die Grundlagen gesellschaftlicher Ordnung zusammenstürzten. Dem Griechen erschien das Leben als solches süß und ein Gut, dem Inder ist Leben Leiden; dem Chinesen ist die allgemeine Menschenliebe ein Verderb der Moralität, sie beeinträchtigt die notwendigen Abstufungen der Pflicht, uns gilt sie als das Grundgesetz der Sittlichkeit; der Inder will keine Schöpfung, weil sie Vorwurf auf Gott bringen würde, uns widerstrebt es, unmittelbar ein Teil Gottes zu sein u. s. f. Es läßt sich von seiten der Wissenschaft oft sogar einsehen, wie solche eingewurzelte Vorurteile entstanden sind; also ihr ist nicht zuzumuten, sich vor ihnen zu neigen,

sondern wenn sie mehr sein wollen als individuelle, aber für andere unverbindliche Denk- und Gefühlsweisen, so ist ihnen aufzuerlegen, sich mit der Wissenschaft wissenschaftlich auseinanderzusetzen.

§ 8. In der Philosophie selber ist streng zu unterscheiden zwischen dem, was jemand als Philosoph lehrt, und was er nicht mehr als Philosoph, sondern als Mensch, dessen Philosophie an einem Punkte zu Ende ist, inviduell bekennt. Vieles in Kant, in Lotze, in Locke, ja bei allen Philosophen fast, welche nicht absolutes Wissen behaupteten, ist nicht Philosophie. Philosophieren heißt sich durch wissenschaftliches Nachdenken über die letzten Gründe der Dinge Gewißheit verschaffen, und wissenschaftliches Nachdenken ist solches, welches auf allgemeine und notwendige Ausgangspunkte zurückgeht, d. h. solche, die eben jeder bei der nötigen Vorbereitung anzuerkennen nicht umhin kann. Wo oder soweit dies Wissen nicht erreichbar ist, werden Gedanken dem Menschen kommen, wie es wohl sein könnte oder wäre, teils in religiöser Form, teils als ästhetische Weltanschauung. Die religiöse Form schließt sich meist an einzelne hierin für andere maßgebend gewordene Individuen an, obwohl im kleinen hierin auch fortwährend viel Originalität vorkommt, nur bei uns mehr verborgen bleibt, aber in Nordamerika, in Indien sich wohl ans Licht wagt. Die ästhetische Weltanschauung der Dichter und dichterischen Naturen wandelt sich fortwährend ab. Nun ist es keineswegs Sache der Philosophie an sich, der religiösen oder ästhetischen Weltanschauung zu Hilfe zu kommen und sie ihrer stets mehr individuellen Art zu entreißen, sondern wenn beide auch Wissenschaft sein wollen, so ist ihnen abzuverlangen, dies durch die wissenschaftliche That zu beweisen, wie denn viele Religionen Apologetik als eine Auseinandersetzung mit den wissenschaftlichen Hauptüberzeugungen ihrer Zeit stets eifrig gepflegt haben. Es ist auch nicht von den Philosophierenden zu fordern, daß sie, wo sie kein Wissen mehr haben, bestimmte Ansichten, wie es wohl sein möchte, bekennen. Es kann nach seiner Individualität jemand das offen lassen, er kann auch mehrere Möglichkeiten etwa anzeigen, zwischen denen eine bestimmte Entscheidung zur Zeit unmöglich ist, wie das oben bei der Unsterblichkeit geschehen ist. Am Ausgang des Mittelalters sind in Duns und in Occam die kühnsten philosophischen Kritiker der Kirchenlehre erstanden, welche das philosophisch Beweisbare weit über das einschränkten, was uns gewöhnlich als ziemlich sicher gilt. Diese Männer haben dann um so eifriger die kirchliche Lehre als solche angenommen. Das war ihre individuelle Stellung. Heutzutage kann in einem Philosophen der

Wunsch, selbst die Hoffnung lebendig sein, es möchte, was als ästhetische Weltanschauung so lieblich ist, Wirklichkeit sein, und er kann doch mit Ernst und Nachdruck aufzeigen, daß Beweise nicht da sind, weder theoretische noch praktische, und daß die religiösen und ästhetischen Anschauungen sich durchaus von anthropologischem Standpunkte erklären lassen. Für Wissenschaft und strenges Denken können solche Versuche nur heilsam sein und müssen von da aus ihre etwaige Entgegnung finden.

§ 9. Unter den Philosophierenden selber ist ein Hauptunterschied der, ob die stillschweigende Voraussetzung gemacht wird: weil der menschliche Geist den natürlichen Trieb hat zu philosophieren, darum ist derselbe auch erfüllbar in strenger Weise oder in laxerer (absolute Philosophie, Philosophie der Gemütsbedürfnisse), oder ob zwar mit einem allgemeinen Zutrauen an den Versuch des Philosophierens gegangen wird, aber dieser Versuch dann selber die Probe unserer philosophischen Leistungsfähigkeit abgeben muß. Daß der ersteren Ansicht eine Denkweise zu Grunde liegt, welche unphilosophisch ist, weil sie eine in den umstrittensten Punkten fertige Philosophie voraussetzt, um mit Grund auch nur gemacht werden zu können, ist in Metaphysik § 2 und sonst bestimmt auseinandergesetzt. Es sind nicht bloß die idealistischen Denkweisen, welche jene Voraussetzung gewöhnlich machen, auch Herbert Spencer folgt ihr, indem er Philosophie als *unified knowledge* definiert, und dann diese einheitliche Erkenntnis dadurch herausbringt, daß er die Kluft, welche nach der Wissenschaft noch immer ist zwischen Unorganischem, Organischem und Psychischem, überbrückt dadurch, daß er Bedingtsein = inhaltliche Einheit nimmt und wegen der erstrebten Einheit des Ganzen die Entwicklung, welche in einem Teil der organischen Natur sehr wahrscheinlich gemacht ist, zu einem allgemeinen Welt- und Weltgrundesgesetz preßt. Es liegt auch hier in letzter Instanz das Unmittelbare zu Grunde; man hat den Trieb und folgt ihm, als ob es nicht tausend derartige Triebe gäbe, die keineswegs eine göttliche Leitung bedeuten. Es ist diese Ansicht von Philosophie aber sogar das populäre Vorurteil der Gebildeten, welche unter Philosophie gar nicht ein besonders genaues Wissen verstehen, sondern ein solches, welches gerade da anhebt, wo man nichts Genaues mehr weiß, und bei dem es daher mehr auf Kühnheit als auf Exaktheit ankommt.

§ 10. Aber, so kann noch zuletzt gefragt werden, ist denn all das Vorgetragene und Verfochtene das letzte Wort aller Philosophie? Darauf diene zur Antwort: derjenige müßte wenig aus Geschichte der Wissenschaft und der Philosophie und aus seinem persönlichen Entwicklungsgang gelernt haben, der da meinte, mit ihm und seinem noch

so ernsten, methodischen und jahrelangen Denken sei das Denken für alle Zeit zum Abschluß gekommen. All unsere Philosophien sind Versuche, aber das sind auch alle anderen Arten, letzte Prinzipien zu geben; die Philosophie kann nur dies von sich eingestehen, ohne sich etwas damit zu vergeben. Es ist ersichtlich allüberall, daß Philosophie stets in ihrem Inhalt mit abhängig gewesen ist von den Einzelwissenschaften und ihrem Zustand, und daß sie durch große Entdeckungen seitens derselben noch beeinflußt ist und stets beeinflußt werden wird. Wenn über die letzte Konstitution der Materie in Physik und Chemie vollständigere Aufschlüsse durch Beobachtungen, Versuche, Rechnung, Hypothesen mit indirekter Verifikation werden erlangt werden, so kann das von der größten Tragweite nicht nur für philosophische Ansichten von der Materie, sondern weit darüber hinaus sein, etwa für Ansichten über den einheitlichen Weltgrund und Verifikation derselben. Zwar über manches wird der Philosoph sicher sein, nie eine Änderung seiner Überzeugungen besorgen zu müssen; es werden das besonders solche Punkte sein, wo thatsächlich seit langem Übereinstimmung der Philosophierenden besteht, wenn es vielleicht auch spät gelungen ist den ganz zutreffenden Ausdruck für das, was alle dachten, zu finden. Dahin gehört die Überzeugung, daß alles Wissen in Vorstellungen beschlossen ist, wir es also nie unmittelbar mit den Dingen an sich zu thun haben, weder im Sinnlichen noch im Übersinnlichen, eine Überzeugung von überwältigenden Folgen. Es kann auch der Fall sein, daß Entdeckungen gemacht werden über bloße Begriffsfassungen, bei denen man sich nachher wundert, daß sie nicht immer gemacht waren; so die Humesche Entdeckung, daß bei Kausalität wir in der äußeren oder inneren Empfindung nie etwas Anderes hätten als die zeitliche Aufeinanderfolge, und zwar daß wir bis dahin es so gefunden hätten. Damit stürzte Okkasionalismus, prästabilierte Harmonie, materialistischer, spiritualistischer Monismus, Spinozas Identitätslehre zusammen; denn sie beruhten alle auf dem Vorurteil, daß Wechselwirkung zwischen Gleichartigem verständlich, nur zwischen Ungleichartigem unverständlich sei, während seit Hume sie weder hier noch dort verständlich ist, obwohl ähnliche Gedanken wie die vorhumeschen immer noch ab und an herumspuken. Kurz: Philosophie ist Arbeit, menschliche Arbeit, als solche nie ganz fertig, deshalb kann sie doch das Haltbarste sein, was wir zur Zeit in der Sache haben, aber ohne daß darum die fortgesetzte Bemühung aufhört, und so, daß sie gern von sich und anderen bessere Belehrung erwartet, aber nicht ohne eigene Prüfung.

